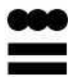
C. G. JUNG

TIPOS PSICOLÓGICOS

TOMO I

H U N A B   K U

P R O Y E C T O   B A K T U N 

ÍNDICE

TOMO I

C. G. JUNG

TIPOS PSICOLÓGICOS

TOMO I

Traducción de
RAMÓN DE LA SERNA

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

DECIMOPRIMERA EDICION
(Cuarta en Colección Piragua)
Junio de 1985

IMPRESO EN LA ARGENTINA

ISBN 950-07-0303-3

Titulo Del Original En Alemán:
"PSYCHOLOGISCHE TYPEN"

PREÁMBULO
A LA EDICIÓN EN CASTELLANO

Un libro que ofrece algo esencialmente nuevo no puede esperar una plena comprensión. Y *nada, ciertamente, se abre paso con mayor dificultad que los nuevos conocimientos psicológicos. Una psicología basada en la experiencia toca lo personal y lo íntimo siempre y excita por ello todo lo contrario e inaclarado del alma humana. Cuando se vive, como yo —por motivos profesionales—, rodeado de* un caos de *opiniones, prejuicios y susceptibilidades de naturaleza psicológica, se recibe, por una parte, la impresión, honda e indeleble, de la diversidad de las individuales disposiciones, convicciones y tendencias psíquicas, y por otra parte se percibe, en creciente medida, una imperiosa necesidad de ordenación de los puntos de vista, caóticamente abigarrados. Esta necesidad exige una crítica orientación y principios o criterios no excesivamente agudizados en el aspecto específico que puedan servir de "points de repère" en la depuración de los materiales psicológicos brindados por la experiencia. Así, pues, el presente libro constituye cabalmente un intento de* psicología crítica. Con *frecuencia se ha pasado por alto esta tendencia fundamental de mi trabajo y un número de lectores realmente excesivo ha caído en el error de ver en el capítulo* X *(Descripción general de los tipos) el contenido y designios esenciales de la obra, interpretados en el sentido de que en él está*

dado un *esquema clasificador prácticamente* útil *para conocer a las gentes. Incluso en círculos médicos se ha difundido la especie de que mi método terapéutico consiste en clasificar a los pacientes según tal esquema y de acuerdo con él darles "consejos". Esta lamentable incomprensión olvida completamente el hecho de que semejantes clasificaciones no son otra cosa que pueriles juegos de sociedad, de tan menuda significación como la división de los hombres en braquicéfalos y dolicocéfalos. M*i *división en tipos es más bien un aparato crítico destinado a depurar y ordenar un vasto material psicológico extraído de la experiencia, pero en modo alguno utilizable en el sentido de poner a los individuos su etiqueta singularmente y "prima vista". Mi tipología no es un tratado fisonómico ni un esquema antropológico, sino una psicología crítica aplicada a la ordenación y demarcación como procesos típicamente aprehensíbles. Por este motivo coloco la tipología al final de la obra, después de haber descrito en diversos ejemplos —del capítulo I al IX— la naturaleza de los procesos en cuestión. Aconsejo, pues, al lector que aspire a una verdadera comprensión de mi libro, ahondar en la problemática de los capítulos II y V principalmente. Obtendrá así más provecho que del nuevo aprendizaje superficial de una terminología típica que no capacita para otra* cosa *que para el ejercicio, de todo punto inútil, de un maníaco devaneo clasificador.*

*Cumplo un grato deber expresando aquí mi más rendida gratitud a Victoria Ocampo** por *el desvelo admirable que ha puesto en la publicación de la presente obra, y a Ramón de la Serna por la labor de traducción que ha realizado.*

C. G. JUNG.

* El autor se refiere a la primera edición castellana que fue publicada por SUR. *(N. de los E)*

AL LECTOR

El presente libro es fruto de una labor de casi veinte años en el campo de la psicología práctica. Ha ido adquiriendo forma lenta y gradualmente, como producto de innumerables impresiones y experiencias cosechadas tanto en el ejercicio de la medicina en su especialidad de psiquiatría y enfermedades nerviosas, como en el trato con gentes de todas las clases sociales así como en mis explicaciones y deslindamientos con amigos y adversarios y, finalmente, en la crítica de mi propia idiosincrasia. Me he propuesto no embarazar al lector con casuística, mas he procurado, en cambio, articular, tanto histórica como terminológicamente, las ideas por mí abstraídas de la experiencia, a los conocimientos de que ya disponía. Este propósito obedece menos a un imperativo de justicia histórica que al deseo de llevar las experiencias del médico especialista, de su angostura pericial, a una zona de más generales conexiones. Conexiones que permitan al profano el acceso fecundo a las conquistas de una especialidad. No hubiese arriesgado nunca esta articulación, que podría fácil y fatalmente ser interpretada como una transgresión en zonas ajenas, si no hubiera estado convencido de que los puntos de vista psicológicos expuestos en el presente libro son de general importancia y utilidad y que por lo mismo *es preferible tratarlos en una amplitud de generales conexiones que localizarlos en la forma de una hipótesis de es-*

pecialidad científica. De acuerdo con este propósito me he limitado a la confrontación con las ideas de algún predecesor en la consideración del problema de que en cada caso se trate, renunciando a referirme a todo cnanto sobre la cuestión se hubiese expuesto. Prescindiendo de que semejante reseña de materiales y opiniones, aunque sólo fuese de integridad aproximada, sobrepasaría con mucho mis fuerzas, resultaría además que no contribuiría fundamentalmente, en absoluto, a enriquecer y apurar el problema mismo. *Esta es la razón por la que, sin pena, he eliminado mucho de lo reunido en el transcurso de los años, reduciéndome en lo posible a las cosas principales. Dicha eliminación ha sacrificado también un valioso documento que ha supuesto para mí una ayuda considerable: la extensa correspondencia sostenida con mi amigo el doctor Schmid, de Basilea, sobre el problema de los tipos. Debo mucha luz a este cambio de opiniones y en gran parte* —en nueva *forma ciertamente, refundido y sometido a elaboración reiterada— ha pasado a las páginas del presente libro. Este epistolario se incluye esencialmente en ese género de labor preliminar cuya exposición produce más confusión que esclarecimiento. Sin embargo, la aportación de su esfuerzo hace a mi amigo acreedor a mi gratitud, de que estas palabras son testimonio.*

C. G. JUNG.

INTRODUCCIÓN

¡Platón y Aristóteles! He aquí no sólo dos sistemas, sino dos naturalezas humanas distintas, que desde tiempos indeciblemente lejanos y bajo todos los hábitos imaginables se enfrentan más o menos hostilmente. Sobre todo durante la Edad Media, íntegra, y desde entonces hasta nuestros días, se ha mantenido la lucha por manera tal, y esta lucha constituye el más esencial contenido de la historia de la Iglesia Cristiana. Siempre se trata de Plalón y de Aristóteles, aunque sean otros los nombres que se mencionan. Naturalezas febriles, místicas, platónicas, desentrañan, con reveladora virtud, las ideas cristianas, y los símbolos inherentes a ellas, de los abismas de su espíritu. Naturalezas prácticas, ordenadoras, aristotélicas, construyen con estas ideas y estos símbolos un sistema firme, una dogmática y un culto. La Iglesia acaba incorporándose y abarcando, al fin, ambas naturalezas, parapetándose las unas regularmente en lo clerical y las otras en lo monástico, y hostilizándose sin tregua.

HEINE, *"Alemania"*, I.

En mi labor práctica con enfermos nerviosos hace largo tiempo que llamaron mi atención además de las numerosas diferencias individuales de la humana psicología, *diferencias típicas*, evidenciándoseme por lo pronto dos tipos, que he denominado *tipo de introversión y tipo de extraversión*, respectivamente.

Al considerar el proceso de la vida humana observamos que el sino de unos está condicionado más por los objetos de su interés, mientras el de otros lo está más por la propia intimidad, por el sujeto. Ahora bien, como todos nos inclinamos, en cierta medida, más hacia uno que hacia otro lado, tendemos por modo natural, en cada caso, a interpretarlo todo de acuerdo con nuestro propio tipo.

Me refiero a esta circunstancia para prevenir falsas interpretaciones posibles. Se comprende que dificulte notablemente una descripción general de los tipos. He de contar con una considerable dosis de buena voluntad previa por parte del lector al pretender que se me entienda cabalmente. Sería faena relativamente simple si cada lector supiera a qué categoría pertenece él mismo. Pero es, con frecuencia, sumamente difícil averiguar el tipo a que el individuo pertenece sobre todo tratándose de uno mismo. El juicio sobre la propia personalidad se enturbia siempre de modo extraordinario. Estas subjetivas veladuras del juicio son tan frecuentes ya por el hecho de que en todo tipo pronunciado hay una especial *tendencia a la compensación de la unilateralidad del propio tipo*, tendencia conveniente desde el punto de vista biológico, ya que persigue el mantenimiento del equilibrio psíquico. La compensación da lugar a caracteres o *tipos* secundarios que nos ofrecen un enigmático semblante, hasta tal punto difícil de descifrar, que llega uno a inclinarse incluso a negar en definitiva la diferencia de tipos y a creer en diferencias individuales tan sólo.

He de hacer resaltar estas dificultades para justificar cierta peculiaridad de mi posterior exposición. Diríase que lo más sencillo seria describir y descomponer paralelamente dos casos concretos. Pero es que todo individuo posee ambos mecanismos, el de la extraversión y el de la introversión, y sólo el predominio relativo de uno de ellos constituye el tipo. Habría, pues, que recurrir a un fuerte retoque para obtener el relieve necesario, lo que nos llevaría a un fraude más o menos piadoso. Añádase a esto que la reacción psicológica del hombre es cosa complicada, hasta tal punto, que mi capacidad expositiva alcanzaría apenas a ofrecer un trasunto por modo absoluto, exacto. Me veo, pues, obligado a reducirme a exponer los principios por mí abstraídos del cúmulo de los distintos hechos observados. No se trata, como acaso pudiera parecer, de una *deductio a priori* sino de una *exposición* deductiva de puntos de vista empíricamente obtenidos. Estos atisbos son, así lo espero, una contribución esclarecedora de un dilema que ha sido y sigue siendo fuente de incomprensión y de discordia, no sólo en la psicología analítica, sino en otras esferas de la ciencia, muy particularmente en las relaciones de trato personal entre los hombres, lo que hace comprensible el hecho de que la existencia de dos tipos distintos sea, en realidad, cosa ya de antiguo conocida, que había, en una u otra forma, llamado la atención del perspicaz o estimulado en sus cavilaciones al hombre reflexivo y que a la intuición de Goethe, por ejemplo, se presenta como el principio comprensivo de la *sístole y* la *diástole.* Los nombres y conceptos con que se ha aprehendido el mecanismo de la introversión y la extraversión son muy distintos y se adaptan siempre al punto de vista del observador individual. A pesar de las distintas formulaciones, una y otra vez se evidencia lo que en el fondo tienen de común, a saber: en un caso el movimiento del interés hacia

el objeto y en el otro caso el movimiento del objeto al sujeto y sobre sus propios procesos psicológicos. En el primer caso el objeto actúa magnéticamente sobre las tendencias del sujeto, las atrae sobre sí, condicionando en gran medida al sujeto, incluso enajenándole y alterando sus cualidades en el sentido de una asimilación del objeto, hasta tal punto, que se diría que el objeto es de importancia mayor y decisiva en último término para el sujeto y como si fuera, en cierto modo, una determinación absoluta y un sentido especial de la vida y del destino el que el sujeto se entregue íntegramente al objeto. En el segundo caso, en cambio, el sujeto es el centro de todos los intereses. Diríase que toda energía vital busca al sujeto e impide así de continuo que se otorgue al objeto una influencia excesiva cualquiera; que la energía fluye del objeto, como si el sujeto ejerciese sobre él una atracción magnética.

No es fácil caracterizar de modo accesible y claro este antitético comportamiento respecto del objeto y se corre grave riesgo de llegar a formulaciones paradójicas, que producirían más tiniebla que luz. De una manera muy general podría decirse que el punto de vista introvertido es el que procura por encima de todo supraordinar el yo y el progreso psicológico subjetivo al objeto, o afirmarlos por lo menos cuando al objeto se enfrentan. Esta disposición da, por lo tanto, al sujeto un valor superior al del objeto. De acuerdo con ella se sitúa siempre al objeto en un nivel de inferior valor, se le atribuye una importancia secundaria, incluso llega a considerársele como el signo exterior objetivo de un contenido subjetivo, algo así como la materialización de una idea, pero en cuyo proceso la idea sigue siendo lo esencial; o bien se le considera objeto de un sentimiento, pero siendo la vivencia sentimental misma lo importante y no el objeto en su individualidad real. El punto

de vista extrovertido, por el contrario, subordina el sujeto al objeto, atribuyéndose a éste un superior valor. El sujeto tiene siempre un valor secundario. El proceso subjetivo diríase una rémora, a veces superflua y perturbadora, del acontecer objetivo. Es obvio que la psicología a que dan origen estos puntos de vista contrapuestos había de dividirse en dos orientaciones totalmente distintas. La una lo ve todo desde el ángulo de su concepción propia, la otra desde el terreno del acaecer objetivo.

Estas disposiciones contrapuestas no son por lo pronto otra cosa que opuestos mecanismos: una distensión diastólica con aprehensión del objeto y una contracción sistólica, abandonando la energía el objeto aprehendido. Todo ser humano posee, como expresión de su natural ritmo de vida, ambos mecanismos, que no casualmente fueron designados por Goethe con los conceptos fisiológicos de la actividad cardíaca. Un rítmico turnarse de ambas formas de actividad psíquica debiera corresponder a un proceso de vida normal. Pero la complicación de las circunstancias exteriores en que vivimos, así como las condiciones más complicadas aun de nuestra disposición psíquica individual, permiten raramente un proceso no perturbado en absoluto de la actividad vital psíquica. Las circunstancias exteriores y la disposición íntima son con gran frecuencia favorables a uno de los mecanismos, siendo un impedimento para el otro o restringiéndole. De donde surge, naturalmente, la preponderancia de uno de los mecanismos. Si tal situación se hace, de algún modo, crónica, surge el *tipo,* es decir, la disposición habitual en la que uno de los mecanismos predomina de modo permanente, ciertamente sin ser capaz de suprimir de una manera total al otro, que es imprescindible para la actividad psíquica de la vida. No puede, pues, producirse nunca un tipo en el sentido del tipo puro que sólo poseyese uno de los meca-

nismos, con atrofia total del otro. Por disposición típica se entiende tan sólo la preponderancia relativa de uno de los mecanismos.

Comprobadas la introversión y la extraversión se dio por lo pronto la posibilidad de distinguir dos vastos grupos de individuos psicológicos. Es, sin embargo, esta agrupación de tan superficial y general naturaleza, que precisamente por ello no tolera una distinción de tan general índole. Un más vigoroso examen de las psicologías individuales que se incluyen en uno o en otro grupo, evidencia en el acto grandes diferencias entre los distintos individuos, aunque pertenezcan al mismo grupo. Hemos, pues, de avanzar un paso para poder establecer en qué consisten las diferencias entre los individuos pertenecientes a un grupo determinado. La experiencia me ha hecho ver que de un modo completamente general puede distinguirse a los individuos no sólo por su diferencia universal de extraversión e introversión, sino según sus distintas funciones psicológicas fundamentales.

En la misma medida en que las circunstancias exteriores y la íntima disposición dan lugar al predominio de extraversión o introversión, favorecen el predominio de una determinada función fundamental del individuo. Por funciones fundamentales, es decir, por funciones que tanto genuina como esencialmente se distinguen de otras funciones, entiendo —según por la experiencia se me ha evidenciado— el *pensar, el sentir,* el *percibir* y el *intuir.* Al predominar de modo habitual una de estas funciones surge el tipo correspondiente. Distingo, pues, tipos determinados por el pensar, por el sentir, por el percibir y por el intuir. *Cada uno de estos tipos puede además ser introvertido o extrovertido,* según se comporte respecto del objeto, del modo antes descrito.

Las diferencias que aquí se exponen no fue-

ron incluidas en dos comunicaciones provisionales[1] hechas por mí sobre los tipos psicológicos en las que el tipo determinado por el pensar se identifica con el introvertido y el determinado por el sentir con el extravertido. Esta fusión, a una elaboración más profunda, se ha evidenciado insostenible. Para evitar falsas interpretaciones posibles he de rogar al lector que tenga presente la diferenciación que aquí se hace. Con el fin de garantizar la claridad absolutamente indispensable en cosas de índole tan complicada, he consagrado el último capítulo del presente libro a la definición de mis conceptos psicológicos.

C. G. JUNG.

[1] JUNG: *Contribution à l'étude des Types psychologiques.* Arch. de Psychologie, I, XIII, pág. 289.

Id.: *Psychological Types.* Collected Papers on Analytical Psychology. London, 1917, pág. 287,

Id.: *Psychologie der unbewussten Prozesse,* Zürich, 2a edición, 1918, pág. 65.

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN LA HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL DEL ESPÍRITU

1. SOBRE LA PSICOLOGÍA. EN LA ANTIGÜEDAD. Los GNÓSTICOS. TERTULIANO Y ORÍGENES.

Desde que la historia del mundo existe ha habido psicología, pero sólo desde hace poco tiempo hay psicología objetiva. Vale decir, por lo que a la ciencia de otros tiempos se refiere, que la sustancia en psicología subjetiva aumenta con la falta de psicología objetiva. Por eso aunque rebosen psicología las antiguas obras bien poco puede calificarse de psicología objetiva. En no escasa medida debe obedecer esto a la peculiaridad de las relaciones humanas en la Antigüedad y en la Edad Media. La Antigüedad valorizaba al prójimo, por decirlo así, desde un punto de vista casi exclusivamente biológico, según se evidencia a través de los hábitos vitales y las circunstancias jurídicas. En la Edad Media se observa —en cuanto un juicio de valor ha encontrado aquí expresión adecuada— una valorización metafísica del prójimo que se inicia con la idea del valor imperecedero del alma humana. Esta valorización, compensadora del punto de vista de la Antigüedad, es tan desfavorable a la valorización personal —la única que puede constituir el funda-

mento de la psicología objetiva— como la valorización biológica. Ciertamente no falta quien pretende que una psicología puede escribirse "ex cathedra". Mas es cierto también que casi todos están hoy convencidos de que una psicología objetiva ha de basarse en primer término y sobre todo en la observación y en la experiencia. Semejante fundamento sería ideal si fuera factible. Pero el ideal y el fin de la ciencia no consisten en una descripción de los hechos lo más exacta posible —la ciencia no puede competir con las versiones cinematográficas y fonográficas—, sino que sólo cumple su fin y su designio estableciendo la ley, que no es otra cosa que la expresión abreviada de procesos múltiples y, sin embargo, aprehendidos de algún modo en un sentido de unidad. Este designio se logra por medio de una *concepción* sobre lo pura y simplemente experimentable y no obstante su validez universal y probada será siempre un producto del sino psicológico subjetivo del investigador. En el establecimiento de teorías y conceptos científicos hay mucho de contingencia personal. Hay también una ecuación psicologico-personal, no sólo una ecuación psicofísica. Vemos los colores, pero no la longitud de las ondas. Este hecho bien conocido en nada ha de tomarse tan en consideración como en psicología. La acción de la ecuación personal empieza ya en la observación precisamente. *Se ve lo que por uno mismo puede verse mejor*. Así, lo primero que vemos siempre es la paja en el ojo ajeno. No hay duda, en él está la paja, pero la viga está en el nuestro... y a fe que debe constituir un impedimento considerable de la visión. Me inspira recelo el principio de la "observación pura" en la sedicente psicología objetiva, aunque se reduzca a las gafas del cronoscopio, del taquiscopio o de otros aparatos "psicológicos". Hay que precaverse también contra un excesivo botín de hechos psicológicos experimenta-

les. ¡Pero aun pesa más la ecuación psicológico-personal en la exposición y comunicación de lo observado, y eso sin hablar de la concepción y abstracción del material suministrado por la experiencia! En nada como en psicología constituye una exigencia fundamental irremisible que el observador e investigador sea adecuado a su objeto en el sentido de que sea capaz de ver no sólo lo uno, sino lo otro. No puede siquiera aludirse a la exigencia de que vea *sólo* objetivamente: se trata de algo imposible. Puede uno darse por satisfecho si no ve *demasiado* subjetivamente. El que la observación y concepción subjetivas coincidan con el hecho objetivo del objeto psicológico sólo tiene valor de prueba, por lo que a la concepción se refiere, en tanto la concepción no pretenda tener carácter general y sólo aspire a validez en lo referente a la esfera del objeto de que se trata. En este sentido, puede decirse que la viga en el ojo propio capacita verdaderamente para el hallazgo de la paja en el ojo ajeno. En este caso, como se ha dicho, la viga en el ojo propio no demuestra que no esté la paja en el ojo ajeno. Pero el impedimento de la visión podría fácilmente dar lugar a la teoría general de que todas las pajas son vigas. El reconocimiento y la toma en consideración de la condicionalidad subjetiva de los conocimientos como tales, y muy especialmente de los conocimientos psicológicos, es condición fundamental[1] de la estimación científica y justa de una psique distinta del sujeto observador. Sólo se cumple esta condición cuando el observador está suficientemente informado sobre la amplitud y la índole de la propia personalidad. Ahora bien, sólo puede estar informado suficientemente si ha conseguido liberarse en gran medida de las influencias compensadoras de los juicios y sentimientos colectivos, llegando así a una clara concepción de su propia individualidad.

Cuanto más retrocedamos en la historia, más ve-

remos a la personalidad desaparecer bajo la sobrehaz de lo colectivo. Y si descendemos a la psicología primitiva nos encontraremos con que ni siquiera puede hablarse del concepto individuo. Sustituyendo a la individualidad se observa una vinculación colectiva o "participation mystique" (Lévy-Bruhl). Ahora bien, la disposición colectiva constituye un impedimento del conocimiento e impide también la estimación de una psicología distinta del sujeto, precisamente porque esta disposición colectiva espiritual es incapaz de pensar y sentir de otra manera que por proyección. Lo que entendemos bajo el concepto de "individuo" es una conquista, nueva relativamente, del espíritu humano y de la historia de la cultura. No es milagro, pues, que la disposición colectiva, antiguamente omnímoda, impidiese totalmente, por decirlo así, la estimación psicológica objetiva de las diferencias individuales, así como toda objetivación científica de los procesos psicológicos individuales. Precisamente por esta falta de pensar psicológico estaba el conocimiento "psicologizado", es decir, grávido de proyección psicológica. De ello nos brindan elocuentes ejemplos los primeros intentos de interpretación filosófica del mundo. Mano a mano con la evolución de la individualidad y con la diferenciación psicológica de los hombres por ella condicionada, va la "despsicologización" de la ciencia objetiva. Precisamente estas consideraciones se proponen aclarar por qué en los documentos de la Antigüedad, que tradicionalmente han llegado a nosotros, las fuentes de la psicología objetiva tienen tan mezquino caudal. La distinción de los cuatro temperamentos, que hemos tomado de la Antigüedad, apenas puede llamarse tipificación psicológica, desde el momento que los temperamentos casi puede decirse que no son otra cosa que complexiones psicofisiológicas. Mas la falta de noticias no quiere decir que no hayamos de encontrar en

la historia antigua del espíritu alguna huella de la acción de los contrastes psicológicos de que nos ocupamos.

Así, la filosofía gnóstica establece tres tipos que acaso correspondan a las tres funciones fundamentales psicológicas del *pensar*, el *sentir* y el *percibir*. Al pensar correspondería el pneumático, al sentir el psíquico y al percibir el hílico. El menosprecio del psíquico responde al espíritu de la gnosis, que, frente al cristianismo, insistía en el valor del conocimiento. Los principios cristianos del amor y de la fe eran opuestos al conocimiento. Por eso dentro de la esfera cristiana era menospreciado el pneumático al señalarse sólo por la posesión de la gnosis, del conocimiento.

Hemos de pensar también en diferencias típicas al considerar la larga lucha, no exenta de riesgos, llevada a cabo por la Iglesia contra el gnosticismo desde sus comienzos. En la orientación, preponderantemente práctica, sin duda, del cristianismo primitivo, apenas contaba lo intelectual a no ser que, obedeciendo a un impulso de lucha, se perdiera en los atajos del polemismo apologético. La "regula fidei" era demasiado angosta y no permitía libertad de movimiento. Era además pobre en contenido de conocimiento positivo. Contenía pocas ideas, eso sí, enormemente valiosas desde el punto de vista práctico, pero que eran un cerrojo del pensar. El "sacrificium intellectus" gravitaba con mucho mayor dureza sobre el intelectual, sobre el hombre de pensamiento. que sobre el hombre de sentimiento. Por eso es muy comprensible que los contenidos preponderantes cognoscitivos de la gnosis —que no sólo no han perdido la luz de la evolución espiritual de nuestros días, sino que han ganado notablemente— tuvieran una suprema virtud de atracción para los intelectuales de la Iglesia. Venían a ser para ellos, en verdad, la tentación del mundo. El *doquetismo,* sobre todo, con

su pretensión de que Cristo sólo había tenido un cuerpo aparente y que dada su existencia y sus sufrimientos terrenales sólo apariencia habían sido, ocasionó graves preocupaciones a la Iglesia. Con vigorosa prestancia se evidencia en esta afirmación lo puramente propio del pensamiento frente a lo humanamente propio del sentimiento. Con tal máxima claridad se observa esta lucha con la gnosis en dos figuras, no sólo en extremo notables como padres de la Iglesia, sino como personalidades simplemente: en Tertuliano y en Orígenes, aproximadamente contemporáneos de fines del siglo II. Dice Schultz [1] de ellos: "Un organismo era capaz de incorporarse la materia nutritiva íntegramente casi y asimilarse su propia naturaleza, mientras el otro la elimina con tempestuosos fenómenos defensivos, casi íntegramente también. De tan opuesto modo se comportaban por un lado Orígenes y por otro lado Tertuliano. Su reacción ante la gnosis no sólo caracteriza ambos caracteres y su concepto del mundo, sino que es de fundamental importancia por lo que se refiere a la situación de la gnosis dentro de la vida espiritual y de las corrientes religiosas de la época."

Tertuliano nació en Cartago por el año 160. Era gentil, entregado a la vida placentera de su ciudad hastalos 35 años aproximadamente, en que se hizo cristiano. Fue autor de numerosos escritos en los que su carácter, que nos interesa especialmente, se evidencia de modo inequívoco y vigoroso. Ante todo se nos presenta con gran claridad su noble celo, sin par verdaderamente, su fuego, su temperamento apasionado y la honda intimidad de su concepción religiosa. Es fanática y genialmente parcial por una verdad reconocida, es impaciente, naturaleza combativa incomparable, paladín sin compasión que sólo verá la victoria en el total aniquilamiento del adver-

1 *Dokumente der Gnosis*. Jena, 1910.

sario y es su lenguaje como un acero rutilante, con cruel maestría blandido. Es el creador del latín eclesiástico, durante más de mil años vigente. Pone su cuño en la terminología de la joven Iglesia. "Si había hecho presa en un punto de vista, tenía que llevarle a sus últimas consecuencias, diríase que aguijado por un ejército de demonios y aunque no estuviera ya de su parte la razón, ni mucho menos, y hubiese de hacer jirones de todo orden racional." La pasión de su pensar era tan inexorable que se apartaba siempre de nuevo de aquello precisamente por que había dado la sangre de su corazón. Así, era su ética rudamente austera. Mandaba buscar el martirio en vez de huir de él, no permitía segundas nupcias y pedía que las mujeres llevasen velo. Combatió con fanática desconsideración la gnosis —que era precisamente una pasión del pensar y del conocer— y con ella la ciencia y la filosofía, en realidad no muy distintas de ella. A él se le atribuye la grandiosa confesión: "credo quia absurdum est". Parece que la atribución no es del todo exacta históricamente y que sólo dijo "et mortuus est Dei filius prorsus credibile est, quia ineptum est. Est sepultas, resurrexit; certum est, quia impossibile est". ("De carne Christi", 5.)

Merced a la agudeza de su espíritu penetró lo lamentable del saber filosófico y gnóstico, apartándolo de sí con menosprecio. Se remite, en cambio, al testimonio de su propio mundo íntimo, a los hechos de su intimidad, que se identificaban con su fe. Informó estos hechos, convirtiéndose en creador de las conexiones conceptuales que aún hoy constituyen la base del sistema católico. El hecho íntimo irracional, que en él era esencialmente de naturaleza dinámica, era también el principio y el fundamento frente al mundo, y la ciencia y filosofía racionales o colectivamente válidas. He aquí algunas palabras suyas:

"Requiero un nuevo testimonio, o mejor aun, un testimonio más conocido que todo monumento escrito, del que se trata más que de ningún sistema de vida, más extendido que ninguna publicación, más grande que el hombre todo, pues es lo que le hace hombre. Así, pues, acude, ¡oh alma!, ya seas algo divino y eterno como algunos filósofos creen —tanto menos mentirás entonces—, ya seas algo no divino en absoluto, por ser mortal, como ciertamente sólo Epicuro pretende —aun menos deberás mentir entonces—, vengas del cielo o de la tierra, estés compuesta de números o de átomos, hayas empezado tu existencia con el cuerpo o hayas sido insertada en él ulteriormente, sin que me importe de dónde vienes, ni por qué modo haces del hombre lo que es: un ser racional, capaz de percepción y también de conocimiento. Pero no es a ti a quien requiero, alma domesticada en las escuelas, que has peregrinado por las bibliotecas y te has nutrido y hartado en las academias y en los pórticos y pregonas la sabiduría, no: no es a ti. Sino a ti, alma simple e inculta, sin recursos y sin experiencias, tal como te encuentras en los que sólo a ti te tienen, tal como vienes de ahí mismo, del arroyo, de la esquina de esa calleja, del taller: a ti quiero hablarte. Necesito, precisamente, tu ignorancia."

La automutilación que Tertuliano concluye en el "sacrificium intellectus" le llevó al reconocimiento, sin reserva, del hecho íntimo irracional, verdadero fundamento de su fe. Concretó la necesidad del proceso religioso que en sí mismo percibía en la insuperable fórmula "anima naturaliter christiana". Con el "sacrificium intellectus" sacrifica verdaderamente la ciencia y la filosofía, luego también la gnosís.

Con el transcurso de su vida se agudizaron aun más estos rasgos, Al verse obligada cada vez más la Iglesia a transigir con la masa, se insubordinó contra ella, declarándose partidario del profeta fri-

gio Montano, un extático que defendía el principio de la negación absoluta del mundo y de la total espiritualización. En violentos panfletos atacó la política del papa Calixto I, viniendo así a quedar, en el montañismo, más o menos "extra Ecclesiam". Según nos dice San Agustín, parece que más tarde rompió con el montañismo e incluso llegó a fundar una secta propia.

Tertuliano es, por decirlo así, un representante clásico del hombre introvertido determinado por el pensamiento. Su intelecto considerable, desarrollado con extrema agudeza, está flanqueado de innegable sensualidad. El proceso evolutivo psicológico que llamamos *cristiano* le llevó al sacrificio, a la amputación del órgano más valioso, cuyo pensamiento mítico está, a su vez, contenido en el grande y ejemplar símbolo del sacrificio del Hijo de Dios. Su órgano más valioso era el intelecto precisamente y el claro conocimiento por él transmitido. El "sacrificium intellectus" le cortó el camino de una evolución de carácter puramente intelectivo, haciéndola imposible, lo que le obligó a reconocer el dinamismo irracional de su fondo psíquico como su fundamento esencial. Lo propio del pensamiento de la gnosis, su intelectual valorización específica de los fenómenos dinámicos del fondo psíquico, todo esto tenía que serle odioso, pues era precisamente el camino que acababa de abandonar para recorrer el principio del sentir.

En Orígenes tenemos el contraste absoluto de Tertuliano. Nació Orígenes por el año 185 en Alejandría. Su padre fue mártir cristiano. Él mismo se formó en aquella especialísima atmósfera en que se fundían las ideas de Oriente y Occidente. Con verdadera ansia de saber aprendió cuanto merecía ser aprendido, asimilando así cuanto el opulento mundo del pensamiento alejandrino de aquella época pudo ofrecerle de saber cristiano, judío, helenístico y egip-

cio. Descolló como maestro de una escuela de catecúmenos. El filósofo gentil Porfirio, discípulo de Plotino, decía de él: "Su vida exterior era la de un cristiano e ilegal, pero en lo que se refiere a su concepto de las cosas y de la Divinidad helenizada, vestía las ideas de los griegos con mitos extraños"; ya antes del año 211 tiene lugar su autocastración, cuyos motivos inmediatos pueden imaginarse ciertamente, pero son históricamente desconocidos. Tenía un gran influjo personal y era de verbo persuasivo. Estaba siempre rodeado de discípulos y de una multitud de estenógrafos que anotaban las palabras preciosas que salían de los labios del maestro venerado. Era extraordinariamente fecundo literariamente y en su magisterio desplegaba una grandiosa actividad. En Antioquía enseñó teología a la misma emperatriz madre *Mammaea*. En Cesárea fue jefe de escuela. Interrumpían frecuentemente su magisterio dilatados viajes. Poseía una extraordinaria erudición y tenía una capacidad sorprendente para la inquisición exacta de las cosas. Descubrió antiguos manuscritos bíblicos y llevó a cabo una labor meritoria en la crítica de los textos. "Fue sabio insigne, puede decirse que el único verdadero sabio que ha tenido la antigua Iglesia", dice Harnack. Al contrario de Tertuliano, no sólo no se cerró a la influencia del gnosticismo, sino que incluso lo introdujo en la Iglesia en forma atenuada. Por lo menos orientó sus aspiraciones en este sentido. Hasta puede decirse que era él mismo, según su pensar y sus concepciones fundamentales, un cristiano gnóstico. Su concepto del *creer y el saber* nos lo describe Harnack con estas palabras psicológicamente significativas: "La Biblia es de igual modo necesaria a ambos: a los creyentes se les ofrecen los hechos y los preceptos que les son necesarios y a los sabios les da la ocasión de descifrar las ideas y extraer las fuerzas que han de llevarles a la intuición y al amor de

Dios...; es decir, que todo lo material aparece trasfundido por la interpretación espiritual (interpretación alegórica, hermenéutica) en un cosmos de ideas e incluso acaba todo por ser superado en la 'elevación' y dejado atrás como peldaño, quedando sólo la relación de bienaventurado reposo entre el alma de las criaturas, de Dios emanada, y Dios mismo ('amor et visio')." Su teología, a diferencia de la de Tertuliano, era esencialmente filosófica y se insertaba perfectamente, por decirlo así, en el marco de la filosofía neoplatónica. En Orígenes se penetran las esferas de la filosofía griega y de la gnosis por una parte y, por otra, del mundo de las ideas cristianas, de armoniosa y apacible manera. Esta amplia y comprensiva tolerancia y rectitud acabaron sellando también el destino de Orígenes con la condenación por la Iglesia. La condenación definitiva fue postuma ciertamente, una vez que, anciano ya y martirizado durante la persecución de Decio, murió, poco después, a consecuencia de la tortura. Fue condenado el año 399 por el papa Anastasio I y en 543 un sínodo convocado por Justiniano sancionó con maldición su herejía, ateniéndose a esta sentencia los concilios posteriores.

Orígenes es un representante clásico del tipo extravertido. Su orientación fundamental se dirige al objeto. Evidenciase esto en la concienzuda atención de los hechos objetivos y de sus condiciones y en la formulación de aquel supremo principio del amor y de la "visio Dei" . El proceso evolutivo cristiano profesó en Orígenes con un tipo cuyo fundamento original es la vinculación al objeto que desde siempre se ha expresado simbólicamente en la sexualidad, por lo que ciertas teorías reducen todas las funciones psíquicas esenciales a la sexualidad precisamente. De donde el que la castración sea la expresión adecuada del sacrificio de la función más valiosa. Es en extremo característico el hecho de

que Tertuliano lleve a cabo el "sacrificium intellectus", mientras Orígenes realiza el "sacrificium phalli", pues el proceso cristiano requiere la total anulación del vínculo sensual con el objeto, o más exactamente: pide el sacrificio de la función más altamente estimada, del más caro bien, del más vigoroso instinto. E1 sacrificio, biológicamente considerado, se realiza al servicio de la domesticación, mas considerado psicológicamente para, por la disolución de antiguos vínculos, alcanzar nuevas posibilidades evolutivas del espíritu. Tertuliano sacrificó el intelecto, porque era el intelecto el más fuerte vinculo que le unía al mundo. Combatió la gnosis porque era el extravío que conducía lo intelectual y que al mismo tiempo condicionaba la sensualidad. De acuerdo con este hecho nos encontramos con que el gnosticismo está verdaderamente dividido en dos orientaciones: una corriente gnóstica aspira a una espiritualización allende toda medida, mientras la otra se pierde en el animismo ético, en un libertinismo absoluto que no se detiene ante ninguna impudicia, ni ante las más abominables perversidades y desvergüenzas. Así era realmente, pues se diferenciaba a los encratitas (abstinentes) de los antitactas o antinomistas (adversarios del orden y de la ley), que pecaban por principio, y, obedeciendo a determinados preceptos, se entregaban a la más desenfrenada disolución. Entre éstos se encuentran los nicolaítas, los arcónticos, etc. Hasta qué punto se tocaban aquí los extremos se evidencia en el ejemplo de los arcónticos: la misma secta estaba dividida en una tendencia encratita y en una tendencia antinomista, lógicas y consecuentes ambas. Quien quiera saber lo que éticamente significa un intelectualismo intrépido, llevado a la práctica generosamente, que estudie la historia de las costumbres gnósticas. Se comprenderá perfectamente el "sacrificium intellectus". Estas gentes eran consecuentes en la práctica

y vivían su pensamiento hasta el absurdo. Orígenes, en cambio, sacrificó el vínculo *sensual* que le unía al mundo, mutilándose. Evidentemente para él no constituía el intelecto un riesgo especifico, sino, más bien, un sentir y percibir que le vinculaban al objeto. Con la castración se libró de la sensualidad aparejada al gnosticismo, pudiendo así entregarse sin temor a la opulencia del pensar gnóstico, mientras Tertuliano, con su sacrificio intelectual, levantó un muro entre él y el gnosticismo, alcanzando con ello una hondura del sentimiento religioso que echamos de menos en Orígenes. "Lo diferencia de Orígenes el hecho de que vivía en lo más hondo de su espíritu cada una de sus palabras y que no era, como ocurría en Orígenes, el entendimiento lo que le arrastraba, sino el corazón. Queda detrás de Orígenes, en cambio, porque siendo el más apasionado de los pensadores, estuvo a punto de recusar el saber como tal y de convertir su lucha contra la gnosis en una lucha contra el pensar humano pura y simplemente", dice Schultz.

Vemos aquí cómo en el proceso cristiano el tipo originario se trastrueca verdaderamente: Tertuliano, el agudo pensador, se convierte en hombre de sentimientos, mientras Orígenes se hace sabio y se pierde en el laberinto del pensar. Naturalmente que es facilísimo invertir la cuestión, lógicamente también, diciendo que Tertuliano había sido siempre el hombre de sentimiento y Orígenes el intelectual. Prescindiendo del hecho de que no por hacerlo así queda eliminada la diferencia típica, que se mantiene incólume, no explica el punto de vista ni se ve cómo es que Tertuliano veía su más peligroso enemigo en el pensar, mientras Orígenes veía en la sexualidad el riesgo mayor. Podría decirse que ambos se habían equivocado, aduciendo como argumento el resultado fatal de la vida de ambos. En este caso habría que suponer que habían sacrificado ambos aquello

a que menos importancia daban, es decir, que habían hecho, en cierto modo, un trato de chalanes con el destino. He aquí una opinión cuya validez es, desde luego, digna de ser reconocida. Entre los primitivos los hay tan picaros y avisados que aparecen ante su fetiche con un gallo negro bajo el brazo y le dicen: "Mira qué hermoso cerdo negro te sacrifico." Mi opinión, sin embargo, es que la explicación desvalorizadora, a pesar del innegable alivio que siente el hombre vulgar cuando puede derribar algo grande, no es la acertada en todo caso y necesariamente, por muy "biológica" que su apariencia sea. Ahora bien, hasta donde el conocimiento personal que tenemos de estos dos grandes en el reino del espíritu lo permite, podemos decir que la índole de su idiosincrasia es grave y seria a tal extremo, que su cristiano trastrueque no ha sido subrepción ni fraude, sino realidad y verdad pura y simple.

No puede decirse que nos perdemos en un atajo si aprovechamos la ocasión para considerar lo que significa psicológicamente la ruptura de la tendencia instintiva natural, tal como nos aparece en el proceso cristiano (de sacrificio). De lo dicho se deduce que el trastrueque supone, al mismo tiempo, el tránsito a una nueva disposición. Esto nos explica dónde está el origen del impulso instintivo del trastrueque y hasta qué punto tiene razón Tertuliano en su concepción del alma como "naturaliter christiana": la tendencia instintiva obedece, como todo en la Naturaleza, al principio del mínimo esfuerzo. Ahora bien, uno está más dotado para una cosa, otro para la otra. O bien la adaptación al primer ambiente de la infancia exige una mayor reserva y reflexión o una mayor participación del sentimiento, según la idiosincrasia de los padres y según las circunstancias. Se forma así, automáticamente, una preferente disposición que da lugar a distintos tipos. Poseyendo todo humano individuo, como ser

relativamente equilibrado, todas las funciones psicológicas fundamentales, sería una necesidad psicológica, por lo que se refiere a una perfecta adaptación, que se sirviera de ellas con proporción y uniformidad. Pues su razón ha de haber para que existan distintos modos de adaptación psicológica. Evidentemente no basta uno solo, que parece aprehender el objeto como simplemente pensado o como meramente sentido, por ejemplo. La disposición parcial ("típica") da lugar a una merma en el rendimiento de la adaptación psicológica que acumula su pasivo en el transcurso de la vida, lo que más tarde o más temprano origina una perturbación en la adaptación misma, que impulsa al sujeto a buscar una compensación. Ahora bien, la compensación sólo puede lograrse por medio de un *corte* (sacrificio) en la disposición parcial hasta entonces preponderante. Así se consigue un embalse temporal de energía y su flujo en canales hasta el momento no utilizados conscientemente, pero inconscientemente dispuestos. El déficit de adaptación que había sido la "causa efficiens" en el proceso de trastrueque, se hace notar subjetivamente como sentimiento de insatisfacción imprecisa. Esta era la atmósfera imperante en los comienzos de nuestra era. La Humanidad se sintió presa de una sorprendente necesidad de salvación, dando, lugar a aquel inaudito florecimiento de todos los cultos posibles e imposibles en la vieja Roma. Tampoco faltaron defensores de la teoría letal, que en vez de con "biología", operaban con las razones científicas de entonces. Y no se acababa de dar vueltas a especulaciones sobre cómo es que al hombre le va tan mal y por qué causa. Es claro que el causalismo de entonces era menos limitado que el de nuestra ciencia y no sólo se recurría a la infancia, sino a la cosmogonía, tranquilamente, inventándose gran número de sistemas que demostraban cómo lo ocurrido en anteriores tiem-

pos había traído consecuencias insoportables para la Humanidad.

El sacrificio llevado a cabo por Tertuliano y Orígenes es drástico, demasiado radical para nuestro gusto, pero responde al espíritu de la época, que era en todo *concretista.* Con este espíritu tomó la gnosis sus visiones por realidades o por cosas que de algún modo se referían a algo real y Tertuliano mismo considera el hecho de su sentir valedero objetivamente. El gnosticismo proyectó la íntima percepción subjetiva del proceso de cambio de disposición como un sistema cosmogónico y creyó en la realidad de sus figuras psicológicas.

En mi libro W*andlungen und Symbole der Libido* dejé abierta la cuestión sobre el origen de la peculiar tendencia de la libido en el proceso cristiano. Con tal motivo me referí a la división de la tendencia de la libido en dos mitades opuestas. Explica esto lo parcial de la disposición psicológica, quehabía llegado a ser tan unilateral, que la compensación se impuso surgiendo del fondo de lo inconsciente. Precisamente en el movimiento gnóstico de los primeros siglos del cristianismo se evidencia clarisimamentela emergencia de contenidos inconscientes en el momento de la compensación. El propio cristianismo significa la demolición y sacrificio de los antiguos valores culturales, es decir, de la disposición antigua. Es casi superfluo advertir en nuestros días que lo mismo da hablar de hoy que de hace dos mil años,

2. LAS DISPUTAS TEOLÓGICAS EN LA ANTIGUA IGLESIA.

No es improbable que tropecemos también con el contraste de tipos en la historia de los cismas y herejías de la primitiva Iglesia, que tanto abundó en disputas de esta índole. Los ebionitas o judeocristianos, que acaso son los propios cristianos pri-

mitivos, creían en la humanidad exclusiva de Cristo, hijo de María y José, ulteriormente consagrado por el Espíritu Santo. En este punto se colocan, pues, los ebionitas al extremo opuesto de los doquetistas. Este contraste persistió mucho tiempo. En forma distinta, agudizada desde el punto de vista político-eclesiástico, aunque atenuada en su contenido, se evidenció nuevamente por el año 320 con la herejía de Arrio. Negaba éste la fórmula τω Πατρί omouutisj (idéntico al Padre) propuesta por la Iglesia ortodoxa. Si consideramos atentamente la historia de la gran disputa arriana sobre la homousía y la homoiusía (identidad esencial y semejanza esencial de Cristo con Dios) advertiremos que la homoiusía parece acentuar claramente lo sensual y lo apto para ser humanamente sentido, frente al punto de vista abstracto, de puro pensamiento de la homousía. Del mismo modo diríase que la rebelión de los monofisitas (que defendían la unidad absoluta de la naturaleza de Cristo) contra la fórmula diofisita del concilio de Calcedonia (que defendía la doble naturaleza indisoluble de Cristo, es decir, su conjunta naturaleza *humana y divina)* hacía valer, nuevamente el punto de vista de lo abstracto e inimaginable frente a lo sensual y natural de la fórmula diofisita. Al mismo tiempo se nos evidencia con elocuencia arrolladora el hecho de que tanto en el movimiento arriano como en la disputa monofisita la sutil cuestión dogmática era lo más importante, ciertamente, para las mentes que la motivaron, mas no para la gran masa, que con ímpetu partidista irrumpió en la disputa dogmática. Tampoco en aquella época podía tener suficiente fuerza propulsora para la masa una cuestión tan sutil, sino que eran los problemas y requerimientos del poder político lo que la movía, problemas que nada tenían que ver con diferencias teológicas. Si la diferencia típica puede tener aquí alguna significación, ella fue seguramente la que

suministró los conceptos elementales que de modo lisonjero pusieron su etiqueta a los toscos instintos de la masa. Pero con esto no queda en modo alguno cancelado el reconocimiento de que, para los que la suscitaron, la disputa del problema de la homousía y de la homoiusía era un asunto serio. Pues tras esta cuestión se ocultaban, histórica y psicológicamente, el credo ebionita de la pura humanidad de Cristo con divinidad relativa ("aparente") y el credo doquetista de su divinidad pura con corporeidad aparente. Y bajo este estrato se oculta, a su vez, el gran cisma psicológico. Por una parte tenemos la afirmación de que el valor y la significación cardinales residen en lo sensualmente aprehensible, cuyo sujeto, si no humano —personal siempre—, es siempre, sin embargo, un humano percibir proyectado. Por otra parte tenemos la afirmación de que el valor capital reside en lo abstracto y extrahumano, cuyo sujeto es la función, es decir, el proceso natural objetivo que transcurre con impersonal normalidad allende la humana percepción e incluso como su fundamento. El primer punto de vista pasa por alto la función a favor del hombre que aparece como su complejo. El segundo punto de vista pasa por alto al hombre como vehículo irremisible, a favor de la función. Cada uno de estos puntos de vista niega el valor cardinal del otro. Cuanto más decididamente se identifiquen con su punto de vista los defensores de ambos, más han de procurar, acaso con los mejores propósitos, imponerse mutuamente al punto de vista propio, violentando así el valor cardinal del contrario.

Otro aspecto del contraste de tipos parece evidenciarse en la disputa *pelagiana* de principios del siglo v. La experiencia, por Tertuliano hondamente sentida, de que el hombre ni después del bautismo puede evitar el pecado, adquirió en San Agustín —que en más de un aspecto se asemeja a Tertu-

liano— la forma de la doctrina pesimista del pecado original, cuya esencia reside en la *concupiscencia* [1] heredada de Adán. Frente al hecho del pecado original pone San Agustín la gracia redentora de Dios con la institución de la Iglesia por ella creada, que administra los medios de salvación. En esta concepción se sitúa el valor del hombre en un nivel de gran inferioridad. En realidad sólo es una abyecta y desdichada criatura a merced del demonio, a la que sólo la Iglesia —único poder capaz de proporcionar la bienaventuranza— puede hacer partícipe de la gracia divina. Con ello no sólo queda rebajado el valor del hombre, sino que también se rebaja, más o menos, su libertad moral y su autodeterminación, con lo que, ciertamente, se incrementa tanto más el valor y la significación de la *idea* de la Iglesia, lo que respondía perfectamente al programa propuesto en la "Civitas Dei" agustiniana.

Frente a concepciones de tal manera depresivas se alza, siempre de nuevo, el sentimiento de la libertad y del valor moral del hombre, que a la larga no se deja oprimir ni por la más profunda inteligencia ni por la lógica más acerada. Fueron Pelagio, un monje britano, y su discípulo Celestio, quienes salieron por los fueros del sentimiento del humano valor. Su doctrina se fundaba en la libertad moral del hombre como un hecho dado. Es característico, por lo que se refiere al parentesco psicológico entre el punto de vista pelagiano y la concepción diofisita, que los perseguidos pelagianos hallaron acogida cerca de Nestorio, el patriarca constantinopolitano. Nestorio defendía acentuadamente la separación de las dos naturalezas de Cristo frente a la doctrina de la fusikh enwsiz, de la unidad física de Cristo como Dios-hombre. Tampoco consideraba a María como

1 Apetito, libido indómita —diríamos acaso— que como eimarmhne (como hado o imposición del destino) trae consigo la culpa y la perdición del hombre.

madre de Dios, sino como madre de Cristo simplemente. Con perfecta razón calificaba de impía la idea de que María fuese madre de Dios. Fue Nestorio causa de la disputa que dio origen a la separación de la Iglesia nestoriana.

3. EL PROBLEMA DE LA TRANSUSTANCIACIÓN.

Con las grandes transformaciones políticas, el hundimiento del Imperio romano y el ocaso de la civilización antigua, dieron fin también estas disputas. Mas cuando al cabo de algunos siglos se hubo logrado una cierta estabilidad, surgieron de nuevo las diferencias psicológicas en su forma característica, primero tímidamente, pero con más intensidad al aumentar la cultura. No se trataba ya, ciertamente, de los mismos problemas que habían conmovido a la antigua Iglesia. Se habían encontrado nuevas formas, pero la psicología que tras ellas se ocultaba era la misma.

A mediados del siglo ix dio a la publicidad el abad Paschasius Radbertus un escrito sobre la comunión en el que defendía la doctrina de la transustanciación, es decir, la afirmación de que en la comunión el vino y el pan se transforman en la verdadera sangre y la verdadera carne de Cristo. Semejante criterio llegó a convertirse, como es sabido, en dogma, según el cual la transformación se verifica "vere, realiter, substantialiter"; si bien los "accidentes", es decir, el pan y el vino, conservan su apariencia, son, sin embargo, según la sustancia, carne y sangre de Cristo. Contra esta extrema concreción de un símbolo arriesgó ciertas objeciones Ratramnus, monje del mismo convento, en que Radbertus era abad. Mas en quien Radbertus encontró un decidido adversario fue en Scotus Eriugena, el gran filósofo y audaz pensador de la temprana Edad Media, tan en soledad y a tal altura sobre su época,

que la execración de la Iglesia sólo al cabo de siglos le alcanzó, como en su historia de la Iglesia dice Hace. Siendo abad de Malmesbury fue asesinado el año 889 por sus propios monjes Scotus Eriugena, para quien la verdadera filosofía era también verdadera religión; no era un ciego satélite de la precedencia, ni de la autoridad, pues a diferencia de la mayoría de las gentes de su época, era capaz de pensar por sí mismo. Ponía la razón sobre la autoridad, muy en desacuerdo con su época, muy fuera de tiempo y lugar acaso, pero seguro del reconocimiento de los siglos venideros. Incluso a los Padres de la Iglesia, que por modo excelso estaban encima de toda discusión, los consideraba como autoridad tan sólo porque sus escritos encerraban tesoros de la razón humana. Así, pensaba que la comunión no era otra cosa que la conmemoración de la última cena que reunió a Jesús con sus discípulos, que es lo que pensará siempre toda persona razonable. Pero Scotus Eriugena, por muy claro y simplemente que pensara y aunque no pretendiera, ni mucho menos, negar el sentido y el valor de la ceremonia sagrada, no participaba con el sentimiento en el espíritu de su época y en los deseos de los que le rodeaban, lo que se evidencia elocuentemente ya por el hecho de su asesinato a manos de sus propios compañeros. Por eso su pensar razonado y consecuente no tuvo el éxito que Radbertus alcanzó. No sabía éste pensar, pero sí "transustanciar" ingeniosamente lo simbólico y entosquecerlo sensualmente, participando así con su sentimiento en el espíritu de la época, que pedía la concreción del acaecer religioso.

Se reconocen aquí sin dificultad aquellos elementos fundamentales con que hemos tropezado en las disputas de que hemos tratado anteriormente: el punto de vista abstracto, contrario a la fusión con el objeto concreto, y el que tiende a lo concreto, atraído por el objeto mismo. Nada más lejos de

nosotros que enjuiciar parcialmente con menosprecio, desde el punto de vista intelectual, a Radbertus y su obra. Y aunque precisamente este dogma parezca absurdo al espíritu moderno, no hemos de caer en la ligereza de negar su valor histórico. Se trata, ciertamente, de una pieza magnífica para una colección de humanos extravíos, pero no se le ha de quitar valor "hoc ipso", pues antes de condenar debemos averiguar con alguna atención lo que este dogma supuso en la vida religiosa de aquellos siglos y lo que nuestra época ha de agradecer aun indirectamente a su influjo. No puede, en efecto, pasarse por alto el hecho de que precisamente la creencia en la realidad de este milagro exige un desprendimiento del proceso psíquico de lo puramente sensible, lo que no puede dejar de influir sobre la naturaleza del proceso psíquico mismo. El proceso del pensar ajustado llega a ser una completa imposibilidad cuando lo sensible tiene un valor de umbral excesivo. Merced a este excesivo valor se introduce en la psique constantemente y asuela y destruye en la función del pensamiento ajustado que se basa en la exclusión de lo no adecuado precisamente. De esta sencilla reflexión se deduce, sin más, el sentido práctico de esta clase de ritos y dogmas, que desde este punto de vista precisamente mantiene un modo de consideración puramente oportunista y biológico, eso sin hablar de la influencia directa, específicamente religiosa, que la fe en este dogma había de ejercer en el individuo. Por muy altamente que estimemos la personalidad de Scotus Eriugena, no hemos de permitirnos rebajar el valor de la obra de Radbertus. Pero este caso debe servirnos de enseñanza para que nos demos clara cuenta de hasta qué punto el pensamiento del introvertido es inconmensurable con el pensamiento del extravertido, pues ambas formas de pensar, referente a su determinación, son total y fundamentalmente distintas.

Acaso pueda decirse que el pensar del introvertido es *racional* y el del extravertido *programático.*

He de hacer notar expresamente que en estas consideraciones nada en *modo* alguno decisivo quiero decir sobre la psicología individual de ambos autores. Las noticias personales que tenemos de Scotus Eriugena son bien escasas: no bastan para un diagnóstico seguro de su tipo. Lo que sabemos habla a favor del tipo de introversión. De Radbertus puede decirse que no sabemos nada. Es decir, sabemos que dijo algo que contradecía el general pensar humano, pero que con segura lógica del pensamiento descubrió aquello que la época estaba dispuesta a aceptar como lo a ella adecuado. Este hecho parece hacer probable el tipo de extraversión. Pero la insuficiente información que sobre ambos personajes poseemos nos obliga a suspender nuestro juicio, pues sobre todo lo que a Radbertus se refiere podría la cuestión presentar un aspecto completamente distinto. Pudo haberse tratado muy bien de un introvertido que por su entendimiento limitado no rebasaba en modo alguno las concepciones de los que le rodean y cuya lógica, por muy exenta de originalidad que estuviera, alcanzaba justamente para obtener una inferencia inmediata de las premisas que se le ofrecían en los escritos de los Padres de la Iglesia. Y en cambio Scotus Eriugena podría muy bien ser un extravertido si se probase que había obrado impulsado por un ambiente que, de todos modos, se distinguía por su "common sense" y que aceptaba toda manifestación de acuerdo con este sentido común como lo adecuado y deseable. Ahora bien, esto precisamente es lo que en modo alguno ha podido probarse por lo que a Scotus Eriugena se refiere. Por otra parte sabemos hasta qué punto se anhelaba en aquella época la realidad del milagro religioso. A este carácter del espíritu de la época debió parecerle frío y mortificante el punto de vista de Scotus

Eriugena y llena de estimulo vivificante, en cambio, la afirmación de Radbertus, pues venía a concretarse en ella lo que todos deseaban.

4. NOMINALISMO Y REALISMO.

La disputa del siglo ix sobre la comunión no fue sino el preludio de una disputa de mucho más vasta amplitud, que dividió durante siglos los espíritus y tuvo consecuencias de indecible alcance. Nos referimos a la pugna entre *nominalismo y realismo.* Se entiende por nominalismo el movimiento que afirmaba que los llamados *universalia,* es decir, los conceptos genéricos y generales, como, por ejemplo, la belleza, el bien, el animal, el hombre, etc., no son otra cosa que "nomina", nombres o palabras o "flatus vocis", como se les llamaba también por burla. Anatole France dice: "Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on? Nous pensons avec des *mots...,* songez-y un métaphysicien n'a, pour constituer le systéme du monde, que le cri perfectionné des singes et des chiens." Esto es nominalismo extremo, lo mismo que cuando Nietzsche concibe la razón "metafísica del lenguaje".

Por el contrario, afirmaba el realismo la existencia de los *universalia ante rem,* es decir, que los conceptos universales tenían su existencia por sí a la manera de las ideas platónicas. A pesar de su religiosismo eclesiástico es el nominalismo una tendencia escéptica que pretende negar la existencia especial propia de lo abstracto. Es una especie de escepticismo científico dentro del dogmatismo más rígido. Su concepto de la realidad coincide necesariamente en la realidad sensible de las cosas, cuya individualidad representa lo real frente a la idea abstracta. El estricto realismo, en cambio, traspone el acento de la realidad a lo abstracto, a la idea, a lo universal, que antepone a la cosa misma.

a) *El problema de los* universalia *en la Antigüedad.* Como lo demuestra la alusión a la teoría platónica de las ideas, se trata de un conflicto que se retrotrae a lejanos tiempos. Algunas mordaces observaciones de Platón sobre "ancianos tardos en aprender" y "pobres de espíritu" se refieren a los representantes de dos escuelas filosóficas afines que andaban a la greña con el espíritu platónico: la escuela de los *cínicos y* la de los *megáricos.* El jefe de la primera, Antístenes, aunque en modo alguno se sentía ajeno a la atmósfera espiritual socrática e incluso se contaba entre los amigos de Jenofonte, era adversario decidido del bello mundo de las ideas platónicas. Incluso lanzó un escrito contra Platón en el que le cambiaba el nombre, llamándole de modo inconveniente Saqwn. Esta palabra quiere decir muchacho u hombre, pero bajo el aspecto sexual de varón, pues saqwn se deriva de saqh, pene, con la que Antístenes, por medio de la proyección que conocemos, suavemente alude a lo que quería defender contra Platón. Para el cristiano Orígenes era este motivo —original también, como puede verse— precisamente el demonio, al que procuró hurtarse por la castración, con lo que, sin impedimento ya, hizo su entrada en el rico y galano mundo de las ideas. Pero Antístenes era un pagano, anterior al cristianismo, que conocía muy bien la causa —a la que se sentía aún muy vinculado— de que el falo había sido símbolo desde siempre: la percepción de lo sensible. No sólo él se encontraba en este caso, pues es sabido que el lema de la escuela cínica toda era la vuelta a la Naturaleza. Los motivos que impulsaron al sentir y percibir concretos de Antístenes a una prestancia de primer término, no eran escasos: ante todo era un proletario que hacía de su envidia una virtud. No era Qagenhj, de pura sangre. Procedía de la periferia, enseñaba extramuros de Atenas

y cultivaba un comportamiento proletario, dechado de la filosofía cínica. También la escuela se componía de proletarios, o por lo menos de gentes "periféricas" a las que era peculiar una crítica demoledora de los valores tradicionales. Después de Antístenes, una de las más preeminentes figuras de la escuela era Diógenes, que se llamaba a sí mismo kuwn, can, y sobre cuya tumba se esculpió un perro de mármol de Paros. A pesar de su cálido amor al prójimo y de su carácter íntegra y humanamente comprensivo, atacó demoledoramente cuanto era sagrado a los hombres de su tiempo. Se burlaba del estremecimiento de horror que a los espectadores producía en el teatro el espectáculo del banquete thyesteico y la tragedia del incesto de Edipo, pues la antropofagia nada de malo tiene, ya que la carne humana no puede reclamar ningún privilegio de excepción sobre otra carne cualquiera y tampoco el tropiezo de un trato incestuoso es una gran desdicha, según nos lo demuestra el ejemplo elocuente de nuestros animales domésticos. Afín en muchos aspectos de la escuela cínica era la escuela megárica. ¡Megara fue la rival desgraciada de Atenas! Después de un comienzo prometedor, en que descolló Megara con la fundación de Bizancio y de la Megara híblea en Sicilia, surgieron conflictos intestinos que fueron la ruina de Megara, desbordada por Atenas en todos los aspectos. A las toscas ocurrencias lugareñas les llamaban en Atenas "chistes megáricos". Esa envidia de la inferioridad, que diríase transfundida ya en la leche materna, podría explicarnos no poco de lo que caracteriza a la filosofía megárica. También esta filosofía, como la cínica, era de todo punto nominalista y estaba en estricta contraposición con el realismo platónico de las ideas.

Un eminente representante de esta escuela era Stilpon de Megara, de quien se cuenta la anécdota siguiente: habiendo llegado en una ocasión a Ate-

nas, vio en la Acrópolis la prodigiosa estatua de Palas, obra de Fidias. Y con espíritu auténticamente megárico dijo que aquella *no era la hija de Zeus, sino de Fidias.* En esta broma está expreso todo el espíritu del pensar megárico, pues Stilpon enseñaba que los conceptos genéricos carecían de realidad, y de validez objetiva. Así, pues, quien hable del hombre no habla de nadie, ya que no designa ni a éste, ni a aquél: οὔτε τόνδε οὔτε τόνδε, Plutarco le atribuye estas palabras: ἕτερον ἑτέρον μὴ κατηγορεῖσθαι es decir que lo uno nada puede decir sobre lo otro. Semejante era la doctrina de Antístenes. El más antiguo representante de esta modalidad de juicio parece haber sido *Antiphon de Romnus*, sofista y contemporáneo de Sócrates. A él se le atribuyen estas palabras: "No puede ver la longitud con los ojos, ni reconocerla con el espíritu, quien conoce un objeto dado de longitud." De aquí se deduce, sin más, la negación de la sustancialidad del concepto genérico. Con esta peculiar forma de juicio se socava el fundamento de las ideas platónicas, pues Platón atribuye precisamente a las ideas una eterna e inmutable validez y duración, mientras lo "real" y la "pluralidad" sólo son perecederos reflejos. El criticismo cinicomegárico, en cambio, disuelve desde el punto de vista de lo real los conceptos genéricos en puros *nomina* casuísticos y descriptivos, sin sustancialidad alguna. Se coloca el acento sobre la cosa individual.[1]

Este contraste evidente y fundamental ha sido claramente aprehendido por Gomperz como el problema de la *inherencia y la predicación*: Cuando, por ejemplo, decimos "caliente y frío", nos referimos a cosas "calientes" y "frías", con las que "caliente" y "frío" se corresponden como atributos o predicados o expresiones respectivamente. La expresión se

[1] Theodor Gomperz: *Griechische Denker*, 1912, t. II, página 143.

refiere a algo percibido y en realidad existente; es decir, a un cuerpo caliente o frío. De una pluralidad de cosas semejantes abstraemos el concepto del "calor" y del "frío", al que de modo inmediato vinculamos algo objetivo o lo pensamos conjuntamente. Así, el "calor", el "frío", etc., son para nosotros algo vinculado a la cosa, como consecuencia del eco de la percepción en la abstracción. Es en verdad difícil borrar lo objetivo de la abstracción, desde el momento en que por el origen de la abstracción es algo inherente a ella. En este sentido la objetividad del predicado es verdaderamente a priori. Ahora bien, si pasamos al concepto genérico inmediato superior "temperatura", advertimos aun sin dificultad lo objetivo, que ha perdido, ciertamente, algo de su precisión sensible, pero nada de su calidad de imaginable. Pero también esta calidad de imaginable está intimamente adherida a la percepción sensible. Si pasamos a un concepto genérico mucho más elevado, al de la *energía*, por ejemplo, desaparece, ciertamente, el carácter de lo objetivo, e igualmente, en cierta medida, la cualidad de imaginable, pero, a su vez, se plantea el conflicto sobre la "naturaleza" de la energía, es decir, sobre si es algo puramente del pensamiento, abstracto, o si es algo "real". Es cierto que el investigador nominalista de nuestros días está convencido (le que "energía" es un mero nombre, una "ficha" de nuestro cálculo mental, pero no puede impedir que en el lenguaje vulgar se maneje como algo de todo punto objetivo y que constantemente dé lugar a la mayor confusión del conocer.

La objetividad de lo puramente propio del pensamiento, que tan naturalmente se cuela en nuestro proceso de abstracción dando lugar a la "realidad" del predicado o de Ja idea abstracta, no es un producto artificial, ni la arbitraria hipótesis de un concepto, sino algo por naturaleza peculiarmente nece-

sano. No es que se haga la hipótesis arbitraria del concepto abstracto, situándolo en un trasmundo de origen igualmente artificial, no: el proceso histórico verdadero es lo contrario. En el primitivo la "imago", la resonancia psíquica de la percepción sensible, es tan fuerte, y está en ella lo sensible tan acusadamente matizado, que cuando se produce reproductivamente, es decir, como imagen espontánea del recordar, llega, en ocasiones, a tener la cualidad de la alucinación. Así cuando se le presenta al primitivo en el recuerdo la imagen de su madre muerta diliase que ve y oye su espíritu. Nosotros "pensamos" en los muertos, mientras el primitivo los ve, precisamente a causa de la sensualidad extraordinaria de sus imágenes mentales. De aquí viene la creencia del primitivo en los espíritus. Los espíritus no son otra cosa que lo que nosotros llamamos sencillamente pensamientos. Cuando el primitivo "piensa", lo que verdaderamente hace es tener visiones cuya realidad es tan grande que confunde constantemente lo psíquico con lo real. Powell dice: "La confusión des confusions dans la pensée des non-civilisés est la confusión de l'objectif et du subjectif." Spencer y Guien dicen: "What a savage experiences during a dream is just as real to him as what he sees when he is awake." Lo que por observación directa conozco yo mismo de la psicología del negro confirma en absoluto los anteriores juicios. De este hecho fundamental del realismo psíquico de la independencia de la imagen respecto de la independencia de la percepción sensible, procede la creencia en los espíritus y no porque el salvaje sienta la necesidad de explicarse alguna cosa, necesidad que le han inventado los europeos. El pensamiento tiene para el primitivo carácter visionario y auditivo y por ello Carácter de revelación. Por eso el mago, es decir el visionario, es siempre el "pensador" de la tribu, el que transmite la revelación de los espíritus o dio-

ses. Precisamente este es el origen de la acción mágica del pensamiento, pues siendo real equivale al hecho, lo mismo que la palabra como vestidura exterior del pensamiento mismo. La palabra suscita imágenes "reales" del recuerdo, luego produce efectos "reales" también. Nos sorprenden las supersticiones del primitivo sencillamente porque en nosotros se ha logrado una amplia asensualización de la imagen psíquica, es decir, hemos aprendido a pensar "abstractamente", aunque desde luego con las limitaciones a que ya nos hemos referido. En todo caso, cuantos se ocupan de psicología analítica saben cuán a menudo se ven obligados a recordar a sus "cultos" pacientes europeos que "pensar" no es "hacer". A unos porque creen que les basta con pensar una cosa y a otros porque creen que no deben pensarla, pues tendrían entonces que hacerla. Cuán fácilmente se reproduce la realidad original de la imagen psíquica se evidencia, en el normal, en los sueños, y en las alucinaciones en caso de pérdida del equilibrio mental. En los ejercicios místicos incluso se procura establecer por introversión artificial la realidad primitiva de la "imago" con el fin de aumentar el contrapeso frente a Ja extraversión. Tenemos un certero ejemplo en la iniciación del místico mahometano Tewekkul-Beg por Molla Shâh.[1] Cuenta Tewekkul-Beg: "Después de estas palabras me mandó (Molla-Shâh) sentarme delante de él, mientras se apoderaba como una embriaguez de mis sentidos y me mandó recrear en mi interior su propia imagen. Y después de haberme vendado los ojos me ordenó que concentrara en el corazón todas las fuerzas de mi alma. Obedecí, y al instante, por la divina gracia y por la ayuda del jeque, se abrió mi corazón. Advertí que en mi interior había algo semejaute a un vaso volcado. Cuando se hubo

[1] BUBER: *Ekstatische Konfessionen.* 1909, pág. 31 y sigs.

erguido este objeto nuevamente se desbordó por todo mi ser un sentimiento de beatitud ilimitada. Dije al maestro: desde esta celda en que ante ti me encuentro veo en mi interior un fiel trasunto y es como si otro Tewekkul-Beg estuviera ante otro Molla-Shâh." El maestro le interpretó lo sucedido como el primer fenómeno de su iniciación. Poco después se sucedieron, efectivamente, nuevas visiones, una vez abierto el camino de la primitiva imagen real.

La realidad del predicado está dada a priori, pues desde siempre estaba en la mente humana. Sólo por crítica ulterior se despoja a la abstracción del carácter de realidad. Aún en tiempos de Platón era la fe en la realidad mágica del concepto verbal tan grande, que los filósofos se daban a inventar deducciones de lazo o sofismas que merced a la significación verbal absoluta traían obligada la respuesta absurda. Nos ofrece un ejemplo sencillo el sofisma llamado Enkekalymmenos (el encubierto), debido al megárico Eubúlides. Dice así: "—¿Conoces a tu padre? —Sí. —¿Conoces a este hombre encubierto? —No. —Te contradices, pues es tu padre. Luego conoces a tu padre y no Jo conoces. El engaño consiste simplemente en que el preguntado ingenuamente presupone que la palabra "conocer" significa siempre y en cada caso la misma situación objetiva, cuando su validez queda realmente limitada a determinados casos. Sobre el mismo principio se basa el Keratines (el cornudo), que dice así: "Lo que no has perdido lo tienes todavía. No has perdido cuernos, luego los tienes." También aquí el engaño reside en la ingenuidad del preguntado, que da por implícita la premisa de determinado estado *de* cosas. Por este método podía demostrarse de modo convincente que la significación verbal absoluta era una ilusión. Así se atacó también la realidad del concepto genérico que en la forma de la idea platónica tenia incluso existencia metafísica y validez

exclusiva. Dice Gomperz: "No se consideraba todavía el lenguaje con el recelo con que nosotros lo consideramos y que con tanta frecuencia nos hace ver en las palabras una expresión poco adecuada de los hechos. Por el contrario, se creía ingenuamente que una latitud conceptual y la latitud de uso de la palabra que en conjunto le correspondía habían de coincidir en todo caso." Aplicada a la significación verbal mágica y absoluta que presupone que por ella está a veces dado al proceder objetivo de las cosas, la crítica sofística es algo adecuado perfectamente. Demuestra con aplastante elocuencia la importancia del lenguaje. En cuanto las ideas son meros "nomina" —suposición que habría de demostrar— está justificado el ataque a Platón. Ahora bien, los conceptos genéricos dejan de ser meros "nomina" en el momento en que designan semejanzas o conformidades entre las cosas. Trátase entonces de si estas conformidades son objetivas o no. Efectivamente existen estas conformidades, de donde el que los conceptos genéricos respondan a una realidad. Contienen lo real tan bien como la descripción exacta de una cosa. Lo único que diferencia al concepto genérico es que es la descripción o la designación de las conformidades entre las cosas. La fragilidad no reside, pues, en el concepto, sino en su expresión verbal, que, naturalmente, en ninguna circunstancia reproduce adecuadamente la cosa o la conformidad entre las cosas. El ataque nominalista a la teoría de las ideas presupone, pues, como principio, una suplantación que no se justifica. La réplica irritada de Platon fue, por lo tanto, de todo punto justa. En Antístenes consiste el principio de la inherencia en que de un sujeto no sólo no pueden expresarse muchos predicados, sino que no puede expresarse cabalmente ninguno que sea distinto a éL Antístenes sólo aceptaba como válidas las expresiones que se identificaban con el sujeto. Prescindiendo de que

estas proposiciones de identidad (como "lo dulce es dulce") nada cabalmente dicen y carecen, por lo tanto, de sentido, la fragilidad del principio de inherencia reside en el hecho de que el juicio idéntico tampoco tiene nada que ver con la cosa. La palabra "hierba" nada tiene que ver con la cosa "hierba" en sí. El principio de la inherencia se resiente en igual medida del viejo fetichismo verbal que presupone que la palabra cubre la cosa. Así pues, cuando el nominalista, dirigiéndose al realista, exclama: "¡Estás soñando, crees manejar cosas y sólo esgrimes quimeras verbales!", el realista podría contestar lo mismo al nominalista, pues tampoco éste maneja las cesas mismas, sino palabras que pone en lugar de las cosas. También cuando asigna individualmente a cada cosa una palabra especial, se sigue tratando de palabras y no de la cosa misma»

Ahora bien, la idea de la "energía" es reconocidamente un mero concepto verbal, y no obstante, tan extraordinariamente real, que la sociedad anónima que explota una central eléctrica le saca dividendos. El consejo de administración no se dejaría convencer, de ninguna manera, de la irrealidad de la energía y demás metafísicas. Con "energía" se designa la conformidad entre los fenómenos de la fuerza que no puede negarse y que cotidianamente demuestra su existencia del más convincente modo. En tanto una cosa es real y una palabra designa convencionalmente la cosa. se atribuye a la palabra "significación real". En tanto la conformidad entre las cosas es real, se atribuye "significación real" también al concepto genérico que designa la conformidad entre las cosas, significación que no es mayor ni menor que la de la palabra que designa la cosa individualmente.

El cambio del acento valorativo del uno al otro lado es cosa de la disposición individual y de la psicología contemporánea. Esta base la presiente también Gomperz en Antístenes y hace notar los si-

guientes puntos: "Robusto buen sentido, repugnancia hacia toda exaltación, acaso también la fuerza del sentimiento individual, para el que la personalidad individual y por lo mismo el individuo cabalmente tienen validez como tipo de realidad íntegra." Añadimos, por cuenta nuestra, la envidia del privado de los plenos derechos de ciudadanía, del proletario, del hombre con quien el destino fue avaro en belleza y que aspira a subir siquiera sea por una actividad demoledora de los valores ajenos. Es esto especialmente característico del cínico, dedicado siempre a la censura del prójimo, para el que nada era respetable, sobre todo si pertenecía a otro, y que ni ante el sagrado del hogar se detenía con tal de hacer carne con su crítica implacable y mordaz.

Frente a esta tendencia del espíritu, esencialmente crítica, sitúase el mundo platónico de las ideas con su esencialidad eterna. Es evidente que la psicología del creador de este mundo había de orientarse en dirección opuesta a la del estilo de juicio crítico demoledor que acabamos de exponer. Él pensar de Platón abstrae de la pluralidad de las cosas y crea conceptos sinteticoconstructivos que designan y expresan las conformidades generales entre las cosas como lo en verdad existente. Su invisibilidad y superhumanidad es precisamente lo contrario del concretismo del principio de la inherencia, que quisiera reducir la materia del pensar a lo singular, individual y positivo. Semejante empresa es tan imposible como la validez exclusiva del principio de la predicación, que quisiera elevar lo expresado sobre múltiples cosas singulares a una eterna sustancia existente allende lo perecedero. Ambas formas de juicio tienen derecho a la existencia desde el momento que ambas están naturalmente dadas en todo ser humano. Se evidencia esto del mejor modo, a mi ver en el hecho de que precisamente el fundador de la escuela megárica, Euclides de Megara, propusiera

una unidad universal que estaba a inmensa e inalcanzable altura sobre lo individual y casuístico. Combinó el principio eleático de lo "existente" con el "bien", de modo que para él lo "existente" y el "bien" eran idénticos. A éste sólo se enfrentaba lo "malo no existente". Esta unidad universal optimista no es, naturalmente, otra cosa que un concepto genérico de orden supremo, un concepto que abarca lo existente, en contradicción, además, con toda evidencia y ello en mayor medida que las ideas platónicas. Así buscó Euclides una compensación de la disolución del juicio constructivo en mera cosa verbal. Esta unidad universal es tan remota y tan vaga, que malamente podía expresar ya una conformidad entre las cosas, no constituyendo, pues, un tipo, sino el complejo del deseo de una unidad que abarque todo el cúmulo desordenado de las cosas angulares. El deseo de una unidad semejante se apodera de todos aquellos que se entregan a un nominalismo extremo tan pronto como intentan salir de su actitud crítico-negativa. De donde el que entre esta clase de gentes no sea nada raro encontrar un concepto fundamental de unidad, generalmente de una arbitrariedad y una inverosimilitud insignes. Es que, en verdad; es una cosa imposible basarse exclusivamente en el principio de la inherencia. De esto dice Gomperz certeramente: "Es de prever que intentos semejantes fracasen siempre y en toda época. De todo punto imposible era su logro en una época que se resentía de falta de comprensión histórica y a la que una honda doctrina psíquica se le escapaba por completo. No sólo amenazaba, sino que era ineludible aquí el peligro de que las utilidades más evidentes y diáfanas, pero en todo y por todo menos importantes, habían de suplantar, naciéndolas pasar a un plano secundario, a las más ocultas, pero en verdad de importancia mayor. Al tomar como modelo ¡Á mundo animal y el hombre elemental, para a

ejemplo suyo hacer un corte en las creencias de la cultura, se puso la mano en mucho de lo que había sido fruto de una evolución que se contaba por miríadas de años y que considerada en su conjunto es de índole ascendente."

El juicio constructivo, que al contrario de la inherencia, se orienta hacia la conformidad entre las cosas, ha creado ideas generales que se cuentan entre los supremos tesoros de la cultura. Aunque estas ideas sean patrimonio de los muertos nos unen a ellas vínculos que, como Gomperz dice, apenas podrán romperse nunca, tal es la consistencia que han adquirido. Aun añade: "Lo mismo que sucede con el cadáver privado de alma, puede también por tal manera reclamarse, para lo en sí inanimado, tolerancia, veneración e incluso abnegado sacrificio. Piénsese en los monumentos, en lab tumbas, en la bandera del soldado. Mas si nos hacemos violencia y nos esforzamos con éxito en desgarrar este tejido. nos haremos culpables de brutalidad, sufriremos menoscabo en todas las sensaciones que visten como en un rico monto de opulenta vida ei duro suelo de la realidad. En la conservación» de esta exuberancia. en la estimación de todo eso que podríamos llamar valores adquiridos, se asienta todo el refinamiento. toda la alegría y la gracia de la vida y todos los ennoblecimientos de los bestiales instintos, así como todo goce y todo ejercicio del arte... precisamente aquello en cuyo exterminio se esforzaban los cínico > sin escrúpulo y sin piedad. Ciertamente —de buena gana se lo concederemos, lo mismo a ellos que a sus continuadores, no raros, de nuestros días— hay un límite allende el cual ya no podemos seguir el principio de la asociación sin cometer la simpleza de incurrir en la superstición nacida del uso inmoderado de este principio."

Nos hemos detenido tanto en el problema de la inherencia y de la predicación, no solo porque haya

surgido con el nominalismo y el realismo escolásticos, sino porque aún no ha llegado el punto de reposo y de compensación, ni, la verdad sea dicha, llegará nunca. Pues vuelve a tratarse aquí el contraste típico entre el punto de vista abstracto, en el que el valor decisivo se sitúa en el proceso mismo del pensar, y el punto de vista en el que pensar y sentir se orientan (consciente o inconscientemente) en el sentido del objeto sensible. En el último caso el proceso mental es medio y fin por lo que al realce de la prosperidad se refiere. No es, pues, milagro que fuese precisamente la filosofía proletaria la que adoptara el principio de la inherencia. Allí donde hay razones suficientes para que el centro de gravedad desplace en el sentido del sentir individual, pensar y sentir, flacos de energía positiva-creadora (que se desvía totalmente en beneficio de los logros personales), se hacen necesariamente crítico-negativos, analizan y reducen a lo singular concreto. A la acumulación de cosas singulares desordenadas que así se produce, se supraordina, en el mejor de los casos, una vaga unidad universal cuyo carácter de deseo se transparenta con mayor o menor claridad. Allí donde el centro de gravedad se desplaza en el sentido del proceso mental, el resultado de la creación mental se supraordina a la pluralidad como idea. La idea es lo más despersonalizado posible. Mas el percibir personal se incorpora hasta donde es posible en el proceso mental, produciéndose la hipóstasis.

También aquí, de pasada, hemos de planteamos la cuestión de si la psicología de la teoría platónica de las ideas nos autoriza a dar por bueno que Platón, personalmente, pertenece al tipo introvertido y de si ¡a psicología de los cínicos y megáricos nos permite incluir a un Antístenes, a un Diógenes y a un Stilpon en el tipo extravertido. Planteada la cuestión así, una decisión es *de todo punto imposible.* Una

investigación cuidadosísima de los escritos auténticos de Platón, como sus "documents humains" acaso dejara traslucir el tipo a que personalmente perteneció. Por mi parte no me atrevo a emitir un juicio positivo. Si alguien llegase a aducir la prueba de que Platón perteneció al tipo extravertido, no sorprendería. La información que sobre los demás ha llegado hasta nosotros es hasta tal punto fragmentaria, que, a mi parecer, resulta completamente imposible llegar a una decisión. Como los dos modos del pensar de que hemos tratado obedecen a un desplazamiento del acento valorativo, es igualmente posible, naturalmente, que por determinadas razones en el introvertido el percibir personal se desplace en primer término y se supraordine al pensar de modo que éste se haga crítico-negativo. En el extravertido el acento valorativo se sitúa en la relación que se establece en el sentido del objeto sencillamente, mas no de modo necesario en la correspondencia personal a tal efecto. Cuando la relación que se establece en el sentido del objeto pasa a primer término, puede decirse que el proceso mental está ya efectivamente subordinado, pero carece de carácter destructivo cuando se ocupa exclusivamente de la naturaleza del objeto y mantiene alejada la intervención del percibir personal. Hemos, pues, de calificar el conflicto entre inherencia y principio de predicación, de *caso especial* que en el curso de la investigación merecerá una atención honda y circunstanciada. Lo especial de este caso reside en la participación positiva y negativa del percibir personal. Allí donde el tipo (concepto genérico) oprime a la cosa singular hasta hacer de ella una sombra, es que ha logrado realidad el tipo, la idea. Allí donde la cosa singular anula al tipo (concepto genérico) es que ha empezado la faena demoledora. Ambas posiciones son extremas e injustas, pero dan lugar a una imagen de contraste que nada deja desear en cuanto

a evidencia y que precisamente por la exageración procura realce a rasgos que en forma ciertamente más atenuada, y por lo tanto más culta, se adhieren también al carácter del tipo introvertido y extravertído, aun en el caso de personalidades en las que el percibir personal no se ha desplazado a primer término. Pues la diferencia es notable según que lo mental sea señor o siervo. El señor piensa y siente de distinto modo que el siervo. Ni una amplia abstracción de lo personal a favor del valor general es capaz de eliminar por completo las injerencias personales. Y en tanto éstas existan, han de hallarse contenidas en el pensar y en el sentir esas tendencias destructivas que tienen su origen en la afirmación de lo personal frente a la adversidad de las condiciones sociales. Pero se cometería un craso error si, en virtud de la existencia de las tendencias personales, se pretendiera reducir los valores generales producidos a corrientes subálveas personales. Esto sería pseudopsicología. Y hay quien la hace.

b) *El problema de los conceptos universales en la escolástica.* El problema de ambas formas de juicio quedó sin resolver, pues... "tertium non datur". Así transmitió Porfirio el problema a la Edad Media: "Mox de generibus et speciabus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita, et circa haec consistentia, dicere recusabo. ("Por lo que respecta a los conceptos generales y genéricos es Ja cuestión si son sustanciales o meramente intelectuales, si son corporales o incorpóreos, si están separados de los objetos de percepción o si están en ellos y en torno suyo.") En esta forma aproximadamente recogió el problema la Edad Media: se distingue el punto de vista platónico, los "universalia

ante rem", lo general o la idea como dechado y ejemplo ante toda cosa singular y completamente desligado de ella, como existente ἐν οὐρανίῳ τόπῳ (en uránica parte), según la sapiente Diotima, en su consideración sobre "lo bello", dice a Sócrates.

"Esto *bello* no ha de representarse como un semblante o unas manos o como algo perteneciente al cuerpo, ni como una expresión conceptual o un conocimiento, ni cabalmente como algo que está en otra cosa, ya sea en un ser individual o en la tierra o en el cielo o en cualquier otra parte, sino *en sí y por sí mismo e idéntico a sí mismo eternamente*, y todo lo demás bello que en ello participa es por tal manera que con la génesis y el tránsito de lo demás bello ni es aumentado ni disminuido, ni en modo alguno experimenta algo." (Symposion 211 B.)

A la forma platónica se enfrentaba, como hemos visto, el supuesto crítico de que los conceptos genéricos son meras palabras. En este caso lo real es *prius* y lo ideal es *posterius*. Se resumía este punto de vista en las palabras *universalia post rem.*

Entre ambos criterios se sitúa la concepción realista moderada de Aristóteles, que podríamos designar como "universalia in re", según la cual forma (εἶδος) y materia coexisten. El punto de vista aristotélico es un intento concretista de mediación que corresponde perfectamente al carácter de Aristóteles. Frente al trascendentalismo de su maestro Platón, cuya escuela cayó luego en un misticismo pitagórico, era Aristóteles en todo y por todo un hombre dado a la realidad, a su realidad antigua, hemos de decir, que contenía mucho de lo concreto que tiempos posteriores absorbieron y sumaron al inventario del espíritu humano. Su solución responde al concretismo del "common sense" antiguo.

Estas tres formas nos ofrecen la articulación de los puntos de vista medievales en la gran disputa de los conceptos universales que propiamente cons-

tituye la esencia de la escolástica. No es misión mía —ya por mi falta de competencia— penetrar hasta el detalle en la gran disputa. He de conformarme con algunas indicaciones orientadoras. La disputa se inició con las opiniones de Juan Roscellinus, en las postrimerías del Siglo XI. Los conceptos universales eran para él meros "nomina rerum", nombres de las cosas, o como la tradición les llama "flatus vocis". Sólo cosas singulares, individuos, había para él. Estaba, como Taylor dice certeramente, "strongly held by the reality of individuáis". La consecuencia inmediata fue pensar a Dios exclusivamente como individuo y disolver así la Trinidad en tres personas, con lo que propiamente acabó Roscellinus en un triteísmo. Esto no podía tolerarlo el realismo imperante. En un sínodo convocado en Soissons en el año 1092 fueron condenadas las opiniones de Roscellinus. Del otro lado estaba Guillermo de Champeaux, el maestro de Abelardo, un realista extremado, pero de matiz aristotélico. Según Abelardo, enseñaba que una y la misma cosa existe en su totalidad y al mismo tiempo en las distintas cosas singulares. Entre las cosas singulares no hay cabalmente una diferencia esencial, sino sólo una multiplicidad de "accidentes". Con este último concepto quedan caracterizadas las diferencias reales entre las cosas como contingencias, del mismo modo que en el dogma de la transustanciación el pan y el vino, como tales, son meros "accidentes".

Del lado del realismo estaba también Anselmo de Canterbury, padre de la escolástica. De modo auténticamente platónico se sitúan en él los conceptos universales en el logos divino. Con este espíritu ha de entenderse también la *prueba de la existencia de Dios*, psicológicamente importante, establecida por Anselmo, llamada *Prueba ontológica*. Esta prueba demuestra la existencia de Dios por la idea de Dios. J. H. Fichte (*Psicología, II, 20*) la resume de la

siguiente manera: "La existencia de la idea de un absoluto en nuestra conciencia demuestra la existencia real de este absoluto." La idea de Anselmo es que el concepto existente en el intelecto de un ser supremo encierra la cualidad de su existencia ("non potest esse in intellectu solo"). Concluye, pues: "vero ergo est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari posset non esse, et hoc es tu, Deus noster". La fragilidad lógica del argumento ontológico es tan evidente, que requiere razones aclaratorias de índole psicológica va el hecho de que un espíritu como el de Anselmo pudiera establecer semejante argumentación. La razón inmediata ha de buscarse cabalmente en la disposición general psicológica del realismo, es decir, en el hecho de que tanto una determinada clase de hombres, como también, de acuerdo con las corrientes de la época, determinados grupos humanos, situaran en la idea su acento valorativo, de modo que la idea representaba para ellos un valor real y por ende vital, superior a la realidad de las cosas singulares. De donde que les pareciera sencillamente imposible que lo que para ellos era lo más vaüoso e importante no existiera también *realmente*. Tenían, pues, la más decisiva prueba de su efectividad en sus propias manos, desde el momento que su vida, su pensar y su sentir estaban íntegra y evidentemente orientados desde este punto de vista. Nada importa la invisibilidad de la idea frente a la extraordinaria *efectividad,* que es precisamente una *realidad.* Tenían un concepto ideal de la realidad, no un concepto sensualista.

Ya un adversario contemporáneo de Anselmo, Gaunilo, objetó que la idea, tan frecuente en la literatura, de una ínsula feliz y perfecta (a la manera del país de los faliacos), no prueba necesariamente su existencia real. Se trata de una objeción palpablemente razonable. Otras semejantes se adu-

jeron en el transcurso de los siglos, lo que en modo alguno impidió que el argumento ontológico sobreviviera hasta época recientísima v que aun en el siglo XIX fuera defendido por Hegel, Fichte v Locke. Semejantes contradicciones no han de atribuirse a una especial falta de lógica o a una ceguera, mayor aun, de una o de otra parte. Sería descabellado. Antes bien, trátase de diferencias psicológicas de hondo alcance, que han de reconocerse una vez y ser tenidas en cuenta. La pretensión de que sólo existe *una* psicología y un principio fundamental psicológico único, constituye una tiranía insoportable del prejuicio pseudocientífico del hombre normal; se habla siempre *del* hombre y de su "psicología", que en todo caso es reducida a otra cosa. Del mismo modo se habla siempre de *la* realidad, como si no hubiera más que una. Realidad es lo que actúa en una alma humana y no lo que ciertas gentes consideran efectivo y generalizan premeditadamente. Por muy científicamente que se proceda al hacerlo, no debe olvidarse que la ciencia no es la "summa" de la vida, que incluso sólo es una de las distintas disposiciones psicológicas y hasta que puede decirse que sólo es una forma del pensar humano.

El argumento ontológico ni es tal argumento, ni tal prueba, sino la comprobación psicológica del hecho de que hay una clase de hombres para los que determinada idea es lo efectivo y lo real, realidad tan vigorosa, por decirlo así, como la del mundo de la percepción. El sensualista alega contundentemente la certidumbre de su "realidad", mientras el hombre entregado a la idea se aferra a su realidad psicológica. La psicología ha de atenerse a la existencia de estos dos tipos (o de más), y evitar, en todo caso y en *cualquier circunstancia,* el considerar el uno como una falsa interpretación del otro, no debiendo proponerse nunca seriamente reducir un tipo a otro, como si todo ser lo otro fuera sólo

una función de ser lo uno. No se anula por ello el acreditado principio científico según el cual "principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda". Pues subsiste la necesidad de una pluralidad de principios psicológicos aclaratorios. Prescindiendo en absoluto de lo aquí aducido en pro de este supuesto, debiera bastar a abrirnos los ojos el hecho, tan digno de ser tenido en cuenta, de que, en realidad, a pesar de la en apariencia decisiva eliminación del argumento ontológico por Kant, no pocos filósofos poskantianos hayan recurrido a él y le hayan reavivado de nuevo. Y hoy día nos encontramos tan lejos, mejor dicho, mucho más lejos de un acuerdo entre los contrastes idealismo-realismo y espiritualismo-materialismo, inclusas todas las cuestiones accesorias, como en los primeros tiempos de la Edad Media, en los que por lo menos imperaba una concepción del mundo común a todos.

A favor de la prueba ontológica puede decirse que no hay un solo argumento lógico que tenga elocuencia para el intelecto moderno. Precisamente el argumento ontológico no tiene en sí mismo nada que ver con la lógica, sino que es, en la forma en que Anselmo lo legó a la historia, un *hecho psicológico* ulteriormente intelectualizado o racionalizado, lo que, naturalmente, no podía ocurrir sin "petitio principii" y demás sofisterías, pero es que precisamente se evidencia la validez inconmovible del argumento en el hecho de que exista y que el "consensus gentium" lo pruebe como un hecho de general existencia. Con el hecho es con lo que hay que contar, no con el sofisma con que *se* pretende fundamentarlo, pues el error del argumento ontológico consiste, de modo único y exclusivo, en que quiere argumentar lógicamente cuando es mucho más que una mera prueba lógica. Se trata, en verdad, de un hecho psicológico cuya efectividad y presencia es de tan aplastante claridad que no necesita de ninguna clase de

argumentos. El "consensus gentium" demuestra que Anselmo tiene razón al comprobar que Dios *es* porque es pensado. He aquí una verdad evidente, que incluso no es otra cosa que una proposición de términos que se equivalen. La fundamentación "lógica" aparece, pues, completamente superflua, y es falsa desde el momento que Anselmo pretende probarle a su idea de Dios una realidad objetiva. Dice asi: "Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re." Existe, pues, por encima de todo género de duda, algo que nuda más grande que eso puede ser pensado, *y* existe tanto en el intelecto como en la cosa (objetividad, "realidad"). Ahora bien, el concepto "res" era para el escolasticismo algo que se situaba al mismo nivel del pensamiento. Así, Dionysius Areopagita, cuyos escritos ejercieron influencia notable en la filosofía de Ja primera época medieval, distingue paralelamente *entia rationalia intellectualia sensibilia* y *simpliciter existentia*, y Tomás de Aquino, llama "res" a aquello "quod est in anima" y también a aquello *quod est extra animam*. Esta notable equiparación nos permite ver todavía la primitiva objetividad (realidad") del pensamiento según la concepción entonces vigente. Con este espíritu ha de entenderse también fácilmente, por lo tanto, la psicología de la prueba ontológica. La hipóstasis de la idea no supuso un paso esencial, sino que fue dada, sin más, como un eco de la primitiva sensualidad del pensamiento. El argumento de Gaunilo en contra es insuficiente, desde el punto de vista psicológico, desde el momento en que la idea de una ínsula feliz aparece, sí, frecuentemente, como el "consensus gentium" lo demuestra, pero es indudablemente menos efectiva que la idea de Dios, que en consecuencia se atribuye un más alto "valor de realidad".

Cuantos posteriormente han recurrido al argumento ontológico han recaído en el error de Ansel-

mo, por lo menos desde el punto de vista del principio. La argumentación de Kant pareció ser la definitiva. Volvamos a ella brevemente. Dice: "que el concepto de un ser absolutamente necesario sea un concepto de razón pura, es decir, una pura idea, no prueba, ni mucho menos, su realidad objetiva por el hecho de que la razón necesite de ella". "La absoluta necesidad de los juicios no es una absoluta necesidad de las cosas. Pues la absoluta necesidad del juicio sólo es una necesidad condicional de la cosa o del predicado en el juicio."

Inmediatamente antes, da Kant como ejemplo de un juicio necesario el que un triángulo tenga tres ángulos. A ello se refiere cuando añade: "La anterior proposición no nos decía sencillamente que fueran necesarios tres ángulos, sino que sólo con la condición de que tengamos un triángulo tendremos también tres ángulos necesariamente. No obstante, esta necesidad lógica ha demostrado un gran poder de ilusión. Pues al hacerse uno un concepto a priori de una cosa en forma que se creía que su amplitud comprendía la existencia, se creía también poder inferir de ello con seguridad que porque al objeto de este concepto le corresponde necesariamente la existencia, esto es, con la condición de que yo considere esta cosa como dada (existiendo), ha de considerarse también como necesaria su existencia (según la regla de la identidad) y este ser ha de considerarse por lo tanto como sencillamente necesario él mismo, porque en un concepto presupuesto a voluntad, su existencia, con la condición de que yo incluya el objeto del mismo, es pensada también." Este poder de ilusión a que aquí alude Kant no es otra cosa que el primitivo *poder mágico de la palabra* que en el concepto se incluye subrepticiamente. Ha sido necesaria una larga evolución para que los hombres se den cuenta, con la máxima autenticidad, de que la palabra, la "flatus vocis", no supone en todo

caso una realidad, ni da lugar a ella. Pero el hecho de que algunos hombres lo hayan visto así no quiere decir, ni mucho menos, que el poder supersticioso que reside en el concepto formulado se naya desvanecido en todas las cabezas. Evidentemente hay algo en esta superstición "instintiva" que se resiste a desaparecer, algo revelador de un derecho a la existencia que hasta ahora no ha sido estimado satisfactoriamente. El paralogismo se introduce de parecido modo en el argumento ontológico, es decir, por una ilusión que Kant explica así: se refiere en primer término a la afirmación de "sujetos absolutamente necesarios" a cuyo concepto es inherente el concepto de la existencia pura y simplemente y que, por lo tanto, no puede ser suprimido sin íntima contradicción. Este concepto sería el del "más real de los seres". "Tiene, decís, toda la realidad y tenéis el derecho de considerar un ser semejante como posible . . . Ahora bien, entre toda realidad se incluye la existencia: luego, se incluye la existencia en el concepto de lo posible. Ahora bien, si esta cosa se suprime quedará suprimida la íntima posibilidad de la cosa, lo que es contradictorio. Repito: ya habéis cometido contradicción al incluir en el concepto de una cosa —que sólo queríais pensar según su posibilidad, bajo el nombre oculto que sea— el concepto de su existencia. Si concedemos esto habéis ganado la partida aparentemente, pero en verdad nada habéis dicho, pues habéis cometido una simple tautología.

"Ser no es evidentemente un predicado real, esto es, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es sólo la posición de una cosa o ciertas determinaciones respecto de sí misma. En el uso lógico es únicamente la cópula del juicio. La proposición 'Dios es omnipotente contiene dos conceptos que le tienen por objeto: Dios y omnipotencia. La palabra 'es' no es un predicado que pueda

añadirse, sino simplemente lo que relaciona al predicado con el sujeto. Ahora bien, si reúno el sujeto (Dios) con todos sui predicados (entre los que so cuenta la omnipotencia) y digo: Dios es o un Dios es, no puede decirse que añada un nuevo predicado al concepto de Dios, sino que enuncio simplemente al sujeto en sí mismo con todos sus predicados y al objeto en relación con mi concepto. Ambos deben contener exactamente lo mismo y, por lo tanto, nada puede añadirse al concepto que sólo expresa la posibilidad por el hecho de que yo piense su objeto como pura y simplemente dado (por la expresión *es).* Y así lo real no contiene más que lo meramente posible. Cien escudos contantes y sonantes, reales, no contienen lo más mínimo más que cien escudos posibles.

Tero dado el estado de mi hacienda suponen más cien escudos contantes y sonantes, reales, que su mero concepto (esto es: que su posibilidad).

"Nuestro concepto de un objeto puede contener cuanto se quiera, pero hemos de salir de él para otorgarle la existencia; tras los objetos sensibles ocurre esto por una conexión con una de mis percepciones, según las leyes empíricas. Mas para los objetos del pensar puro no hay absolutamente ningún medio de conocer su existencia, porque tendrá que ser conocida completamente a priori y nuestra conciencia de toda existencia pertenece en todo y por todo a la unidad de la experiencia, y es cierto que fuera de este campo una existencia no puede ser declarada como absolutamente imposible, pero es una presunción que con nada podemos justificar."

Esta larga cita de la fundamental consideración kantiana me ha parecido necesaria porque en ella encontramos la más depurada distinción entre "esse in intellectu" y "esse in re". Hegel reprochó a Kant que el concepto de Dios no puede compararse con cien escudos en la fantasía. Pero como Kant dice, con

razón, abstrae la lógica de todo contenido, pues dejaría de ser lógica si el contenido prevaleciera. Como siempre, entre el lógico o lo uno o lo otro no hay una tercera cosa... quiere decirse desde el punto de vista lógico. Pero es que entre "intellectus" y "res" hay además el "anima y este "esse in anima" hace toda argumentación ontológica innecesaria y superflua. El mismo Kant realiza en la *Critica de la razón practica* un grandioso intento de estimación filosófica de este 'esse in anima". Presenta a Dios como un postulado de la razón práctica, resultado del "respeto (reconocido a priori) a la tendencia al sutoremo bien, necesario a la ley moral, y de la presunción de la objetiva realidad del mismo que de ella se deduce".[1]

Ahora bien, el "esse in anima" es un estado de hecho del que única y exclusivamente podemos detír que se observa singular, plural o universalmente en la psicología humana. El hecho reconocido llamado Dios v formulado como "sumo bien", significa, como ya indica el término, el supremo valor psíquico, o con otras palabras: la representación a la que se concede —o efectivamente se atribuye— la máxima y más general significación por lo que a la determinación de nuestro obrar y de nuestro pensar se refiere. En el lenguaje de la psicología analítica Coincide el concepto de Dios con el complejo representativo que, de acuerdo con la anterior definición, concentra en sí la mayor suma de libido (energía psíquica). Según esto el concepto efectivo de Dios del ánima seria de todo punto diferente en los distintos seres humanos, lo que confirma la experiencia. Dios ni siquiera es una esencia fija en la idea, mucho menos en 3a realidad. Pues e! sumo valor efectivo de un alma humana está, como se sabe, localizado de muy distinto modo. Hay gentes ὧν ¿ θεὸζ ή

[1] *Kritik der praktischen Vernunft*, págs. 90, y 157 y sigs.

κοιλία (cuyo Dios es el vientre, Fil. III, 19), y las hay cuyo Dios es el dinero, la ciencia, el poder, la sexualidad, etc. Según la localización del sumo bien se desplaza la psicología toda del individuo, por lo menos en sus rasgos cardinales, de modo que una "teoría" psicológica que se base en un instinto fundamental cualquiera —por ejemplo: el ansia de poder, la sexualidad—, aplicada a una persona de orientación distinta, sólo rasgos de importancia accesoria puede aplicar adecuadamente.

c) *El intento conciliador de Abelardo.* No carece de interés para nosotros el averiguar cómo el escolasticismo intentó buscar una coordinación en la disputa de los universales para llegar a un equilibrio entre los típicos contrastes, separados por el "tertium non datar". Este intento compensador es la obra de Abelardo, aquel hombre desdichado en su ardiente amor por Eloísa, que hubo de pagar su pasión con la pérdida de la virilidad. Quien conoce la vida de Abelardo sabe hasta qué punto estaban contenidos en su alma estos separados dobles contrapuestos y hasta qué punto el aliarlos constituía un anhelo de su corazón. Rémusat [1] caracteriza a Abelardo como un ecléctico que criticaba y rechazaba, ciertamente, todas las teorías expuestas sobre los "universalia", pero que, no obstante, tomaba de todas lo que tenían de verdadero y sostenible. Los escritos de Abelardo, en cuanto se refieren a la disputa de los "universalia", son difícilmente comprensibles y mueven a confusión, pues el autor se entrega a un sopesar constante de todos los argumentos y de todos los aspectos. Y precisamente el hecho de que no diera la razón a ningún punto de vista de contorno acusado, sino que procurase comprender siempre lo contrapuesto, hizo que ni siquiera por sus pro-

[1] CHARLES DE RÉMUSAT: *Abélard.* París, 1845.

pios discípulos fuese comprendido cabalmente. Unos lo creían nominalista, otros realista. Esta incomprensión es característica, pues es mucho más fácil pensar de acuerdo con un tipo determinado, al poder mantenerse en él lógica y consecuentemente, que de acuerdo con los dos tipos a los que falta un punto de vista intermedio. Tanto el realismo como el nominalismo, cuando se les sigue en su propia trayectoria, conducen a la rotundidad, a la claridad y a la unidad. En cambio, la tarea de sopesar y allanar los contrastes conduce a la confusión y a una conclusión insuficiente en el sentido de los tipos, en cuanto la solución ni a uno ni a otro puede satisfacer. Rémusat ha entresacado de los escritos de Abelardo toda una serie de afirmaciones casi contradictorias en lo concerniente a nuestra cuestión, que le hacen exclamar: "Faut-il admettre, en effet, ce vaste et incohérent ensemble de doctrines dans la tête d'un seul homme, et la philosophie d'Abélard est-elle le chaos?" Del nominalismo toma Abelardo la verdad de que los "universalia" son "palabras" en el sentido de convenciones mentales expresadas por el lenguaje; toma, además, la verdad de que una cosa en realidad no es algo general, sino algo siempre diferenciado y que la sustancia en realidad nunca es un hecho universal, sino un hecho individual. Del realismo toma Abelardo la verdad de que los "genera" y "species" son conjunciones de hechos y cosas individuales sobre la base de sus semejanzas indudables. El punto de vista conciliador es para Abelardo el *conceptualismo*, que ha de entenderse como una función que concibe los objetos individuales percibidos y los clasifica basándose en su semejanza, en géneros y especies, llevándolos así de su pluralidad absoluta a una unidad relativa. Tan indudable como la pluralidad y diversidad de las cosas individuales es la existencia de semejanzas que hacen posible su conjunción en el concepto. A

quien está dotado de una disposición psicológica que le permite percibir principalmente las semejanzas entre las cosas, puede decirse que se le da por añadidura el concepto conjuntivo; diríamos que se le impono la efectividad innegable de la percepción sensible. Mas al que está dotado de una disposicion psicológica que le hace percibir principalmente la diversidad de las cosas, no le es dada de modo exclusivo la semejanza entre las cosas, sino la diversidad que se les impone con efectividad tan grande como al otro la semejanza. Diríase que el *consentimiento* con el objeto constituye el proceso psicológico que sitúa precisamente la diversidad del objeto mismo en un foco de radiante luminosidad, mientras la abstracción del objeto constituye el proceso dotado especialmente de la facultad de pasar por alto la diversidad de los objetos individuales en pro de su semejanza general, que es precisamente el fundamento de la idea. Con-sentimiento y abstracción unidos dan lugar a la función en que se basa el concepto del conceptualismo. Se basa, efectivamente, este concepto, en la función psicológica, que brinda realmente la única posibilidad de hacer confluir en el mismo cauce a la divergencia entre el nominalismo y el realismo.

Aunque la Edad Media sabía decir grandes palabras sobre el alma, no tenía psicología, que es cabalmente una de las ciencias más jóvenes. Si hubiese habido psicología entonces, hubiera elevado Abelardo el "esse in anima" a la categoría de fórmula mediadora. Claramente lo ve Rémusat cuando dice:

"Dans la logique pure, les universalia ne sont que les termes d'un langage de convention. Dans la physique, qui est pour lui plus trascendente qu'expérimentale, qui est sa véritable ontologie, les genres et les espèces se fondent sur la maniere dont les êtres sont réellement produits et constitués. En fin, entre la logique pure et la physíque, il y a un milieu et

comme une science mitoyenne, qu'on peut appeler une psichologie, où Abélard recherche comment s'engendrent nos concepts et retrace toute cette généalogie intellectuelle des êtres, tableau ou symbole de leur hiérarchie et de leur existence réelle." (Rémusat: Tomo II, pág. 112.)

Los "universalia ante rem" y "post rem" han seguido siendo, en los siglos subsiguientes, punto de discordia, aunque se despojaran de su vestidura escolástica y adoptaran nuevo indumento. En el fondo era la vieja cuestión. El intento de solución se inclina unas veces del lado realista y otras veces del lado nominalista. El cientificismo del siglo XIX maniobró en el problema una guiñada por la borda nominalista después que la filosofía de los comienzos del mismo siglo se había entregado al realismo generosamente. Pero no se establece una separación tan grande entre los extremos contrapuestos como en tiempos de Abelardo. Tenemos una psicología, la ciencia mediadora, única capaz de conciliar la idea y la cosa sin violentar a ninguna de las dos. Esta posibilidad es algo que reside en la esencia de la psicología, pero nadie podía afirmar que, hasta ahora, hubiese cumplido la psicología semejante misión. En este sentido hemos de otorgar nuestro asentimiento a las palabras de Rémusat: "Abelard a donc triomphé; car malgré les graves restrictions qu'une critique clairvoyante découvre dans le nominalisme ou le conceptualismo qu'un lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne a son origine. Il l'annonce, il le dévance, il le promet. La lumiére qui blanchit au matin l'horizon est déjà celle de l'astre encoré invisible qui doit éclairer le monde."

A quien pasa por alto los tipos psicológicos y con ello el hecho de que la verdad de uno supone el error del otro no ha de parecerle la empresa de Abelardo mucho más que una sofistería escolástica. Mas en tanto reconozcamos la existencia de ambos tipos,

el intento de Abelardo ha de parecemos de muy considerable importancia. Busca el punto de vista medio en el "sermo", por lo que entiende menos el "verbo" que el período informado, estructurado en un determinado sentido, es decir, una definición que para la afirmación de su sentido se sirve de varias palabras. No habla del "verbum", pues éste, en el sentido del nominalismo, no es más que una "vox", un "flatus vocis". Pues precisamente la gran hazaña psicológica del nominalismo antiguo y medieval consiste en que disuelve la identidad primitiva, mágica o mística, entre la palabra y el estado objetivo de las cosas, y que lleva a cabo esta faena radicalmente, demasiado radicalmente para el tipo hombre, que no tiene su fundamento en el estacionamiento en las cosas, sino en la abstracción de la idea de las cosas. Abelardo era un espíritu demasiado amplío para que dejase de advertir este valor del nominalismo. La palabra era para él, ciertamente, una "vox", el período, en cambio —"sermo" en su terminología—, era algo más, pues traía consigo un sentido firme, describía lo común, lo ideal, lo pensado, percibido en las cosas por el pensamiento. En el "sermo", y sólo en él, residía lo universal. Por esto es comprensible que se contara a Abelardo entre los nominalistas, ciertamente sin razón, pues lo universal era para él de mayor efectividad que una simple "vox".

La expresión de su conceptualismo hubo de ser para Abelardo una faena erizada de dificultades, pues había de ser necesariamente un compuesto de contradicciones. Un epitafio a Abelardo que se conserva en un manuscrito de Oxford, ofrece, a mi ver, un certero atisbo en lo paradójico de su doctrina:

Hic docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare;
Errores generum correxit, ita specierum.
Hic genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species sermones esse notavit.

Sic animal nullumque animal genus esse probatur.
Sic et homo et nullus homo species vocitatur.

Lo contradictorio apenas admite otra compaginación que la paradoja en tanto se aspira verdaderamente a una expresión que por principio se apoya en uno de los puntos de vista; en el caso precedente en el punto de vista intelectual. No debemos olvidar que la diferencia fundamental entre nominalismo y realismo no es en realidad sólo una diferencia lógico-intelectual, sino una diferencia psicológica que va a parar en último término a una diversidad típica de la disposición psicológica respecto del objeto. El idealmente dispuesto concibe y reacciona desde el ángulo de la idea. El dispuesto objetivamente concibe y reacciona desde el ángulo de su percepción. Lo abstracto viene en segundo término para él; por eso lo que ha de pensarse de las cosas es para él lo menos esencial, al revés de lo primero. El objetivamente dispuesto es, naturalmente, nominalista —"el nombre es humo y sonido"— en tanto no ha aprendido a compensar su disposición orientada hacia el objeto. Cuando este caso se da, se convierte, si para ello tiene las dotes necesarias, en un lógico agudísimo, a quien no hay quién aventaje en exactitud, método y sequedad. El idealmente dispuesto es naturalmente lógico, por lo que en el fondo no podrá comprender ni estimar el manual de la lógica. La evolución en el sentido de la compensación de su tipo le convierte, como hemos visto en Tertuliano, en apasionado hombre de sentimiento pero cuyos sentimientos quedan circunscritos a la esfera de la proscripción de sus ideas.

Con esta reflexión llegamos a la zona de sombra del pensamiento de Abelardo. Su intento de solución es parcial. Si en el contraste entre nominalismo y realismo sólo se tratara de una cuestión lógico-intelectual, no se comprende por qué no había de en-

contrarse otra formulación final que la pedagógica. Ahora bien, como de lo que se trata es de un contraste psicológico, una parcial formulación lógico-intelectual ha de acabar en paradoja. — "Sic et homo et nullus homos species vocitatur." — La expresión lógico-intelectual es incapaz sencillamente, ni siquiera en la forma del "sermo", de proporcionar la fórmula intermedia que por modo igual concede lo suyo a las disposiciones psicológicas contrapuestas, pues está por completo situada en la zona abstracta y por completo desprovista del reconocimiento de la realidad concreta.

Toda formulación lógico-intelectual —por perfecta que sea— borra la vivacidad y la inmediatez de la impresión objetiva. Y ha de hacerlo cabalmente así para poder llegar a la formulación. Mas con ello se pierde precisamente lo que la disposición extravertida considera lo más esencial, a saber: la relación con el objeto real. No hay, por lo tanto, la menor posibilidad de llegar, por la vía de una o de otra disposición, a una fórmula unificante de algún modo satisfactoria. Y sin embargo, no puede el hombre —aunque su espíritu pudiera— mantenerse en esta disensión, pues esta disensión no es mero asunto de una filosofía remota, sino que constituye el problema, cotidianamente reiterado, de la relación del hombre consigo mismo y con el mundo. Y precisamente porque en el fondo se trata de este problema, no puede ser resuelta la disensión por la discusión de argumentos nominalistas y realistas. La solución requiere un tercer punto de vista conciliador. Al "esse in intellectu" le falta la realidad palpable, al "esse in re" le falta el espíritu. Ahora bien, idea y cosa se encuentran y contrapesan en la psique del hombre. ¿Qué es, al cabo, la idea, si la psique no le facilita un valor vital? ¿Qué es la cosa objetiva si la psique le priva de la fuerza condicional de la impresión sensible? ¿Y qué es la realidad, si no es una

realidad en nosotros, un "esse in anima"? La realidad vital no está dada exclusivamente ni por el comportamiento efectivo, objetivo, de las cosas, ni por la fórmula ideal, sino en virtud de la conjunción de ambos, dentro del proceso vital psicológico, por el "esse in anima". Sólo por la actividad vital específica de la psique alcanza la percepción sensible la hondura impresiva y la idea de la fuerza efectiva que son partes integrantes ineludibles de una realidad vital. La actividad propia de la psique, que no puede explicarse ni por reacción refleja a una excitación sensible, ni considerándola órgano ejecutivo de ideas eternas, es, como todo proceso vital, un continuo acto creador. La psique crea la realidad cotidianamente. Sólo una expresión encuentro para designar esta actividad: *fantasía.* La fantasía es tanto sentir como pensar: es tan intuitiva como perceptiva. No hay función psíquica que no se encuentre en ella, indiferenciable, en conexión con las demás funciones psíquicas. Tan pronto aparece con carácter primigenio, como bajo el aspecto de último y audaz producto de la concentración de toda capacidad. Por eso la fantasía me parece la más clara expresión de la específica actividad psíquica. Es, sobre todo, la actividad creadora que procura la respuesta a todas las interrogaciones contestables; es la madre de todas las posibilidades, en la cual, así como todos los extremos psicológicos, se encuentran vitalmente vinculados el mundo interior y el mundo exterior. Siempre fue la fantasía —y lo sigue siendo— la que ha tendido el puente entre los requerimientos inconciliables de objeto y sujeto, de extraversión e introversión.

Sólo en la fantasía se encuentran unidos ambos mecanismos.

Si Abelardo hubiese ahondado hasta llegar al reconocimiento de la diversidad psicológica de ambos puntos de vista, hubiese requerido necesaria y con-

sedientemente la fantasía para la formulación de la expresión unificadora. Pero la fantasía es tabú en el reino de la ciencia, lo mismo que el sentimiento. Ahora bien, si reconocemos el carácter psicológico del contraste fundamental, la psicología se vera en el trance de reconocer, no sólo el punto de vista del sentimiento, sino el punto de vista intermediario de la fantasía. Pero aquí surge la gran dificultad: la fantasía, en su mayor parte, es un producto de lo inconsciente. Contiene, indudablemente, parte de conciencia, pero es característico de la fantasía el que sea esencialmente involuntaria y que aparezca como algo extraño al contenido consciente. Tiene de común con el sueño estas cualidades, aunque el sueño sea, ciertamente, en mucho mayor medida, involuntario y extraño. La relación entre el hombre v su fantasía está en gran medida condicionada por la índole de su relación con lo inconsciente en general. Y esta relación está, a su vez, especialmente condicionada por el espíritu de la época. Según el grado de predominio del racionalismo, se inclinará el individuo más o menos a admitir lo inconsciente y sus productos. La esfera cristiana, como toda rotunda forma religiosa cabalmente, acusa la tendencia indudable a reprimir en la mayor medida posible lo inconsciente en el individuo y a paralizar, con ello, su fantasía. La sustituye la religión con intuiciones simbólicas de plasticidad densificada, que han de equivaler plenamente a lo inconsciente del individuo. Las representaciones simbólicas de todas las religiones son condensaciones de procesos inconscientes en forma típica de general accesibilidad. La doctrina religiosa ofrece, por decirlo así, noticias definitivas sobre las "cosas últimas", sobre el más allá de la conciencia humana. Allí donde podemos observar una religión en trance de nacimiento vemos también cómo al fundador mismo le afluyen las figuras de su doctrina como revelaciones, es de-

cir, como concreciones de su fantasía inconsciente. A las formas surgidas de su inconsciente se les atribuye general validez y por tal modo sustituyen a las fantasías individuales de los demás. El evangelio de San Mateo nos ha conservado un fragmento de este proceso en la vida de Cristo. El pasaje de las tentaciones nos hace ver cómo la idea de la monarquía, surgiendo de lo inconsciente, acosa al fundador en forma de visión diabólica que le ofrece el poder sobre los imperios de la tierra. Si Cristo hubiera interpretado falsamente la fantasía, en el sentido concretista, hubiera habido un loco más en el mundo. Pero rechazó el concretismo de su fantasía y se presentó al mundo como un rey al que está sometido el reino de *los ciclos.* No era por ello un paranoico, como lo ha demostrado el éxito. Las opiniones expuestas por algunos psiquiatras sobre la psicología enfermiza de Cristo no pasan de ridículos chismes racionalistas lejos de toda comprensión para semejantes procesos en la historia de la humanidad. La forma en que Cristo presentó al mundo el contenido de su inconsciente fue aceptada y declarada su general vigencia. Con ello quedaban todas las fantasías individuales condenadas a la ilegitimidad y a la invalidez, incluso a la persecución por herejía, como lo demuestra el sino del movimiento gnóstico y de todas las herejías posteriores. En este sentido había hablado ya el profeta Jeremías (XXIII, 16):

"Así habló el señor Zebaoth: no obedezcáis las palabras de los profetas que os vaticinan. Os engañan, pues predican por el *semblante de su corazón y* por la boca del Señor."

XXV. "Oigo bien lo que predican los profetas y vaticinan falsamente en mi nombre y dicen: *he soñado,* he soñado."

XXVI. "Acaben ya los profetas que vaticinan lo falso, que vaticinan la impostura de su corazón."

XXVII. "Y quieren que mi pueblo olvide mi nom-

bre por sus sueños, que el uno cuenta al otro, del mismo modo que sus padres olvidaran, por Baal, mi nombre."

XXVIII. "Un profeta que tiene sueños, que cuente sueños; mas quien tiene mi palabra, predique mi palabra rectamente. ¿Cómo se pueden conciliar la paja y el trigo?, dice el Señor."

Por modo semejante vemos cómo en el primitivo cristianismo los obispos se esforzaban en neutralizar la acción del inconsciente individual entre los monjes. Desde este punto de vista nos ofrece un atisbo especialmente valioso el arzobispo Atanasio de Alejandría en su biografía de San Antonio.[1] Describe, para ilustración de sus monjes, las apariciones y visiones y peligros del alma que asaltaban al solitario en las horas de oración y de ayuno; les hace ver con cuánta habilidad se disfraza el demonio para tender su red al santo. El demonio es, naturalmente, la voz del propio inconsciente del anacoreta, que se rebela contra la violenta represión de su naturaleza individual. Ofrezco aquí una serie de citas literales de este libro difícilmente accesible. Evidencian con gran claridad hasta qué punto el inconsciente era reprimido y desvalorizado sistemáticamente:

"Hay veces en que a nadie vemos, y oímos, sin embargo, el ajetreo de la faena diabólica y es como si alguien cantase en voz alta un cantar; y otras veces es como si oyésemos las palabras de la Sagrada Escritura, como si un ser vivo las repitiera y son justamente las palabras que oiríamos sí alguien leyese en el Libro (la Biblia). Y ocurría también que nos impulsaban (los demonios) a la oración nocturna y nos hacían levantarnos. Y nos engañaban presentándose en traza de monjes, parecidos a otros y con la aparición de los que gimen (es decir, los

[1] Lady Meux, manuscrito Nº 6. *The book of Paradise by Palladius, Hieronymus, etc.* Edited by E. A. Wallis Budge. London, 1904.

anacoretas). Y se nos acercan como si vinieran de lejos y empiezan a pronunciar palabras destinadas a debilitar el entendimiento del pusilánime: 'Sobre la creación impera hoy una ley que amemos la desolación, pero fuimos incapaces por la voluntad de Dios de entrar en nuestras casas cuando llegamos para hacer lo justo.' Y cuando no logran imponer su voluntad de esta manera sustituyen este engaño por otro y dicen: '¿Cómo es posible que vivas? Pues has pecado y obrado injustamente en algunas cosas. ¿Crees tú que el espíritu no me ha revelado lo que has hecho y que no sé que has hecho esto y aquello?' Por eso, cuando un hermano ingenuo oye estas cosas y siente en lo íntimo que ha obrado efectivamente así, tal como el maligno se lo dice y cuando no conoce su doblez y su astucia, entonces se confunde, presto, su espíritu, desespera y sufre una recaída. No es necesario, ¡oh amados míos!, que nos asustemos de estas cosas, pero debemos temer que los demonios empiecen a hablar aun de las cosas *que son verdaderas* y entonces debemos imprecarlos sin duelo. Debemos, por eso, estar alerta y no dar oídos a sus palabras, aunque sean las suyas palabras de verdad. Pues sería una vergüenza para nosotros que llegaran a ser nuestros maestros precisamente los que se rebelaron contra Dios. Y ciñamos, ¡oh hermanos míos!, la armadura de la justicia y toquémonos con el yelmo de la Redención y en el instante de la lucha disparemos, con un sentido creyente, flechas del espíritu como de un arco tenso. Pues ellos (los demonios) nada son en absoluto, y aunque algo fuesen, nada habría *en* su fuerza que pudiera resistir el poder de la Cruz."

"San Antonio cuenta: 'Una vez se me apareció un demonio de modales especialmente soberbios y desvergonzados y se llegó con el estruendo tumultuoso de una multitud y se atrevió a decirme: 'Yo, yo precisamente soy la fuerza de Dios; yo, yo precisamente

soy el Señor de los mundos.' Y siguió hablando: '¿Qué deseas, qué quieres que te dé? Pide y recibirás.' Entonces le soplé y le rechacé en el nombre de Cristo. — En otra ocasión en que ayunaba, el taimado se me apareció en la figura de un hermano que me traía pan, y empezó a darme consejos y decirme: 'Levántate y aplaca tu corazón con pan y agua y descansa un poco de tus esfuerzos extremados, pues eres un ser humano y por muy alto que estés habitas un cuerpo mortal y debieras tener enfermedades y aflicciones.' Yo entonces consideré sus palabras, conservé mi tranquilidad y reservé mi respuesta. Y, tranquilo, me incliné, e hice penitencia, orando, y dije: '¡Oh Señor!, acaba con él como solías hacerlo siempre! Y cuando hube dicho estas palabras dio fin su aparición y se desvaneció como polvo y abandonó mi puerta como humo.

"Y una vez, una noche, se acercó Satán a mi casa y llamó a la puerta y yo salí a ver quién llamaba y alcé mis ojos y percibí la figura de un hombre extraordinariamente alto y fuerte y cuando le pregunté: '¿Quién eres?', respondió y habló de esta manera: 'Soy Satán.' Entonces yo le dije: '¿Qué buscas?' y él me contestó diciendo: '¿Por qué me afrentan los monjes y los anacoretas y los demás cristianos y por qué acumulan en todo tiempo la maldición sobre mí?' Me eché las manos a la cabeza, asombrado de su necedad sin sentido y le dije: '¿Por qué los atormentas?' Entonces él me respondió: 'No soy yo quien los atormenta, sino que ellos se atormentan a sí mismos, pues en cierta ocasión me ocurrió, y es verdad que ocurrió así, que si no les hubiera dicho que so) el enemigo se hubieran quitado la vida para siempre. Por eso no hay sitio donde yo pueda estar, ni hay espada relampagueante, ni siquiera hombres que sean realmente mis vasallos, pues aquellos que me sirven me desprecian con todo su ser y he de mantenerlos además encadenados, pues no sienten hacia

mí la menor inclinación, porque consideran justo hacerlo así y están siempre dispuestos *a* huir de mí en la primera ocasión. Los cristianos han llenado el mundo, y mira, hasta el desierto está lleno de conventos y cenobios, que tengan cuidado si acumulan abusos sobre mí.' Entonces, admirado de la misericordia de nuestro Señor, le dije: '¿Cómo es que tu, que has mentido siempre, dices ahora la verdad? ¿Y cómo es que dices ahora la verdad, estando acostumbrado a mentir? Es, efectivamenté, verdad, que tú, al venir Cristo al mundo, fuiste arrojado a los profundos abismos y que fueron arrancadas de la tierra las raíces de tu error.' Y cuando Satán oyo el nombre de Cristo desapareció su imagen y dieron fin sus palabras."

Estas citas demuestran cómo era recusado el inconsciente del individuo con ayuda de la fe vigente y aunque por él hablase, con transparencia, la verdad. Que fuera recusado tiene sus razones especiales en la historia del espíritu. No nos importa ahora aclarar a fondo estas razones. Nos basta el hecho de que fuera reprimido. Esta represión consistió, psicológicamente hablando, en una sustracción de libido, de energía psíquica. La libido así lograda sirvió para la construcción y desarrollo de la disposición consciente, con lo que, de modo gradual, fue adquiriendo forma una nueva concepción del mundo. Las ventajas indudables así conseguidas vinieron a afirmar, naturalmente, esta disposición. No es, pues, milagro que nuestra psicología se caracterice por una actitud en la que se advierte, de preferente modo, la repulsa de lo inconsciente.

No sólo es comprensible, sino de todo punto necesario, que las ciencias excluyan tanto el punto de vista del sentimiento como el de la fantasía. ¿Qué ha de hacer la psicología? En cuanto se considere a sí misma como ciencia debe hacer lo mismo. Ahora bien, ¿responde así a su asunto justamente? Toda

ciencia procura, por modo exclusivo, formular y expresar su asunto en abstracciones: podría, pues —y puede—, la psicología aprehender los procesos del sentir y del percibir o el proceso de la fantasía, en abstracciones intelectuales. Así se aseguraría, ciertamente, el derecho del punto de vista abstracto-intelectual, pero no el de los demás posibles puntos de vista psicológicos. Los demás puntos de vista posibles sólo pueden, en una psicología científica, ser enunciados, mas no hacer acto de presencia como principios independientes de una ciencia. Siempre y en toda circunstancia, la ciencia es asunto del intelecto y las demás funciones psicológicas le son sometidas como objetos. El intelecto es el soberano en el campo intelectual. Cosa distinta ocurre cuando se trata de la aplicación práctica de la ciencia. El intelecto, que antes era soberano, queda aquí convertido en un simple instrumento auxiliador, un instrumento científico afinado, es verdad, pero siempre un mero utensilio que ya no es en si mismo fin, sino pura condición. El intelecto, y con él la ciencia, están aquí al servicio de la fuerza y el designio creadores. Y eso puede decirse que es aun "psicología", pero no es ciencia ya. Es psicología en el más lato sentido de la palabra, actividad psicológica de naturaleza creadora, en la que la fantasía creadora se atribuye la primacía. Lo mismo podría decirse, en vez de hablar de fantasía creadora, que en semejante psicología práctica corresponde a la *vida* el papel principal. Pues, por una parte, es ya, ciertamente, la fantasía cradora la que se sirve de la ciencia como de un instrumento, mas, por otra, son los múltiples requerimientos de la realidad exterior los que estimulan la actividad de la fantasía creadora. La ciencia como fin en sí misma es, ciertamente, un alto ideal, pero su consecuente realización da lugar a tantas finalidades propias como ciencias y artes hay. Esto conduce, ciertamente, a una alta diferencia-

ción y especialización de las funciones de que en cada caso se trate, pero con ello, a un alejamiento del mundo y de la vida y además a una acumulación de zonas especiales que acaban por perder toda íntima conexión. Con ello no solo se inicia un empobrecimiento y una desolación de las distintas zonas de especialidad, sino en la psique misma del hombre, al elevarse... o rebajarse en su diferenciación de especialistas. Ahora bien, la ciencia ha de evidenciar su valor vital demostrando que no sólo puede ser señora, sino que puede ser sierva también. En modo alguno se deshonra por ello. Si, ciertamente, la ciencia nos ha llevado al conocimiento de las desigualdades y perturbaciones de la psique, mereciéndonos por ello el intelecto, que en ella tiene su sede, la más alta estimación, constituye, sin embargo, un grave error inventarle por ello una finalidad propia que la incapacita para ser mero instrumento. Mas si con el intelecto y su ciencia ingresamos en la vida real, nos damos enseguida cuenta de que nos encontramos dentro de una limitación que constituye una valla para otras zonas vitales de idéntica realidad. Nos vemos así obligados a concebir la universalidad de nuestro ideal como una limitación y a lanzarnos a la búsqueda de un espíritu rector que en vista de los requerimientos de la vida plena nos ofrezca una mayor garantía de universalidad psicológica de lo que puede hacerlo el intelecto solo. Cuando Fausto exclama: "el sentimiento lo es todo", expresa lo contrario que el intelecto y con ello se adueña de un aspecto distinto, pero no de la totalidad de la vida, y con ella de la propia psique, que reúne sentir y pensar en una tercera cosa superior. Esta tercera cosa superior puede ser entendida, como he indicado ya, tanto en el sentido de una finalidad práctica como en el sentido de la finalidad de la fantasía creadora. Este fin de la totalidad no puede ser reconocido, ni por la ciencia, que es fin en sí misma, ni por el sen-

tir, que carece de la fuerza de visión del pensar. Lo uno ha de tomar a préstamo lo otro como instrumento, pero su contraste es de tal magnitud, que necesitamos un puente. Este puente nos es dado en la fantasía creadora. Xo es ninguna de las dos cosas, pues es madre de ambas...; más aun, está grávida con el vástago, el fin que une a los contrarios.

Si la psicología sigue siendo ciencia exclusivamente para nosotros, no llegamos a asir la vida, sino que servimos al fin propio de la ciencia. Nos conduce, ciertamente, al conocimiento del estado de cosas, pero se resiste a todo otro fin que no sea el suyo propio. El intelecto se mantiene preso en sí mismo en cuanto no sacrifica su primacía por propia voluntad para reconocer la dignidad de otros fines. Le intimida este paso de salir de sí mismo y negar su validez universal, pues para él todo lo demás es *pura fantasía*. Mas, ¿ha habido nunca algo grande que no haya sido antes fantasía? De tal modo se ciega a sí mismo la fuente de la vida el intelecto anquilosado en el fin propio de la ciencia. Para él la fantasía no es otra cosa que ensueño de deseo, con lo que se expresa todo ese menosprecio tan grato como necesario a la ciencia. La ciencia como fin propio es ineludible en tanto se trate de fomentar el desarrollo de la ciencia. Pero esto mismo es un mal cuando lo que hay que fomentar es el desarrollo de la vida. Por eso fue una necesidad histórica en el proceso cultural cristiano que la fantasía libremente creadora fuese reprimida, y por eso fue también una necesidad de nuestra época científica la represión, en otro aspecto, de la fantasía. No debe olvidarse que la fantasía creadora puede degenerar en frondosidad perniciosísima si no se le ponen límites justificados. Ahora bien, estos límites no son las vallas artificiales que levantan el intelecto o el sentimiento racional, sino que están dados por la necesidad y por la realidad incontestable. Es dis-

tinta la misión de cada época y sólo después puede decirse con seguridad lo que tuvo que ser y lo que no debió ser. En el presente de cada época imperará siempre la lucha de las convicciones, pues "la guerra es madre de todos". Sólo la historia decide. La verdad no es eterna: es un programa. Cuanto "más eterna" la verdad es más falta de vida y de valor, pues ya no nos dice nada, al ser la cosa más natural y entenderse por sí misma.

Qué valor da la psicología, en cuanto es sólo ciencia, a la fantasía, nos lo demuestran las conocidas opiniones de Freud y Adler. La interpretación freudiana reduce la fantasía a los procesos instintivos causales y elementales. La concepción de Adler, en cambio, a los designios elementales y finales del yo. La primera es una psicología del instinto y la segunda una psicología del yo. El instinto es un fenómeno biológico, impersonal. Una psicología que en él se base ha de descuidar naturalmente al yo. pues el yo debe su existencia al "principium individuationis", a la diferenciación individual, que no es un fenómeno biológico general por su carácter de individualización. Si bien generales fuerzas instintivas biológicas hacen posible la constitución de la personalidad, precisamente por eso mismo es lo individual esencialmente distinto del general instinto, e incluso está en el más estricto contraste a su respecto, del mismo modo que, como personalidad, el individuo se diferencia siempre de la colectividad. Su esencia consiste precisamente en esa diferenciación. Por eso toda psicología del yo ha de excluir y omitir precisamente lo colectivo de la psicología •del instinto, pues lo que describe es el proceso del yo que se diferencia del instinto colectivo. La característica animosidad entre los defensores de ambos puntos de vista tiene su origen en el hecho de que el uno supone consecuentemente una desvalorización y destino del otro. Pues en tanto no sea reco-

nocida la diferenciación de psicología del instinto v psicología del yo, tanto una parte como la otra han de atribuir, naturalmente, validez general a su teoría. En modo alguno quiere decirse que con esto, por ejemplo, la psicología del instinto no pudiera establecer una teoría del proceso del yo. Puede hacerlo perfectamente, pero de modo y manera que al psicólogo del yo le aparezca como un negativo de su propia teoría. Por eso ocurre cu Freud que los "instintos del yo" hacen acto de presencia, ciertamente, de modo ocasional, pero en lo más importante han de conformarse con una existencia precaria. En Adler, en cambio, la sexualidad aparece casi como un mero vehículo al servicio —de una o de otra manera— de los elementales designios de poder. El principio de Adler consiste en asegurar el poder personal, que se superpone a los instintos generales. En Freud es el instinto el que pone el yo a su servicio, de modo que el yo sólo aparece como una función del instinto.

En ambos tipos la tendencia científica consiste en reducirlo todo al principio propio v deducirlo luego todo del mismo. Esta operación puede llevarse a cabo con especial facilidad en las fantasías, pues éstas no se adaptan a la realidad con carácter objetivamente orientado como las funciones de la conciencia, sino que van de acuerdo con el instinto y con el yo. A quien considera desde el punió de vista del instinto, no le cuesta mucho trabajo encontrar "el cumplimiento del deseo", el "deseo infantil" y la "sexualidad reprimida". Quien considera desde el punto de vista del yo encuentra con idéntica facilidad los designios elementales que persiguen la seguridad y diferenciación de la personalidad del yo, pues las fantasías son productos intermedios entre el yo y el instinto general. En este sentido contienen los elementos de ambas partes. La interpretación partiendo de una de las dos partes ha de ser

siempre, por lo tanto, algo arbitraria y violenta, pues al hacerla se reprime siempre uno de los caracteres. Mas en todo y por todo se obtiene sin embargo, una verdad demostrable, mas una verdad parcial tan sólo, que no puede pretender general validez. Su validez no rebasa la esfera de su principio. En la del otro principio es inválida. La psicología de Freud está caracterizada por el concepto central de la *represión* de tendencias de deseos incompatibles. El hombre aparece como un manojo de deseos sólo parcialmente adaptables por lo que al objeto se refiere. Sus dificultades neuróticas consisten en que el influjo del medio, la educación y las condiciones objetivas impiden en parte que los instintos vivan lo suyo. Del padre y de la madre proceden influjos, en parte morales, que son germen de dificultades y vínculos, en parte infantiles, que comprenden la vida ulterior. La disposición instintiva original es un algo dado, inmutable, que principalmente por influjos objetivos sufre modificaciones perturbadoras, por lo que aparece como remedio necesario el explayamiento de los instintos, lo menos perturbado posible, respecto de objetos convenientemente elegidos. Por el contrario, la psicología de Adler está caracterizada por el concepto central de la superioridad del yo. El hombre aparece, en primer término, como punto egocéntrico que de ningún modo debe someterse al objeto. Mientras en Freud la apetencia del objeto, el vínculo al objeto y la índole imposible de ciertos deseos por lo que al objeto se refiere, representan un papel importante, todo se orienta en Adler en el sentido de la superioridad del sujeto. Lo que en Freud es la represión del instinto frente al objeto, es en Adler la seguridad del sujeto. El remedio es en éste la supresión de la seguridad aisladora, en Freud la supresión de la represión que hace al objeto inaccesible.

El esquema fundamental es, por lo tanto, en

Freud, la *sexualidad*, que es lo que expresa la relación más fuerte entre sujeto y objeto. En Adler, en cambio, es el *poder* del sujeto, es lo que del modo más efectivo supone una segundad frente a los objetos y proporciona al sujeto un aislamiento inexpugnable y anulador de toda relación. Freud quisiera garantizar la afluencia imperturbada de los instintos en el sentido de sus objetos. Adler, en cambio, quisiera vencer la hostil proscripción de los objetos, para librar al yo de la asfixia en su propio caparazón. Parece, pues, que el primer punto de vista sea el extravertido y el segundo el introvertido. La teoría extravertida es válida para el tipo extravertido, mientras la introvertida lo es para el tipo introvertido. Ahora bien, en cuanto el tipo puro es un producto de evolución completamente unilateral, carece, naturalmente, de balance. La sobreacentuación de una función supone tanto como la represión de otra. Esta represión no es anulada tampoco por el psicoanálisis en cuanto el método en cada caso aplicado está orientado según la teoría del tipo propio. Lo que en verdad hará el extravertido será reducir a su contenido instintivo las fantasías que emergen de su inconsciente, de acuerdo con su teoría. El introvertido, en cambio, las reducirá a sus designios de poder. Lo que se consigue con semejantes análisis viene a sumarse, en cada caso, a la preponderancia que ya se manifestaba previamente. Así, pues, esta clase de análisis sólo contribuye a fortalecer el tipo existente ya, no posibilitando con ello la comprensión o la mediación entre los tipos. Por el contrario, la sima se ensancha aun más y ello tanto exterior como interiormente. También se produce en la intimidad una disociación desde el momento que las partículas de la otra función que, según los casos, surgen en las fantasías inconscientes (sueños, etc.), son desvalorizadas y reprimidas. Por eso tenía, hasta cierto punto, razón determinado crítico que afirmaba que

la teoría de Freud era una teoría neurótica, prescindiendo, claro, de que esta expresión es mal intencionada, y sólo tiende a desembarazar del deber de ocuparse seriamente de los problemas debatidos. Tanto el punto de vista de Freud como el de Adler son parciales y sólo característicos para un tipo.

Ambas teorías adoptan una actitud de repulsa respecto del principio de la imaginación desde el momento en que reducen las fantasías y las consideran sólo como una expresión semiótica.[1] Pero en realidad las fantasías suponen más que esto. En verdad son, al mismo tiempo, representantes del otro mecanismo. Así, pues, en el introvertido de la extraversión reprimida y en el extravertido de la introversión reprimida. Pero la función reprimida es inconsciente y no desarrollada; por lo tanto, es embrionaria y arcaica. En tal estado es inconciliable con el superior nivel de la función consciente. Lo inaceptable *de* la fantasía procede principalmente de esta peculiaridad de la función básica no reconocida.

Por estas razones la imaginación es para todo aquel que considera principio cardinal la adaptación a la realidad exterior, algo recusable e inútil. Con todo, se sabe que toda buena idea y todo acto creador de la imaginación proceden y han tenido principio en lo que se está acostumbrado a llamar fantasía infantil. No sólo el artista es a la fantasía deudor de lo más grande de su vida, sino todo espíritu creador. El principio dinámico de la fantasía es lo que tiene de *juego*; lo que es igualmente propio del niño y que, como tal y por lo mismo, parece inconciliable

[1] Digo "semiótico" frente a "simbólico". Lo que Freud llama símbolos no son otra cosa que *signos* de procesos instintivos elementales. Ahora bien, símbolo es la mejor expretón posible de un estado de cosas que no puede ser expresado de otra manera que por una analogía más o menos aproximada.

con el principio del trabajo serio. Pero jamás se ha hecho obra creadora sin esto juego de fantasías. Es infinito lo que debemos al juego de la imaginación. Supone, pues, una verdadera miopía el dar a la fantasía trato de menosprecio por su carácter aventurero o inaceptable. No debe olvidarse que lo más valioso de un hombre puede residir precisamente en su imaginación. Digo expresamente *puede*, pues por otra parte las fantasías carecen de valor al no ser utilizables en su forma de materia bruta. Para obtener lo valioso que en ellas reside es necesaria una evolución de las mismas. Pero a ota evolución no puede llegarse por mero análisis, sino en virtud de un trato sintético, merced a una especie de procedimiento constructivo.[1]

Queda sin resolver la cuestión de si el contraste entre ambos puntos de vista podrá ser nunca allanado intelectualmente de modo satisfactorio. Si bien teniendo en cuenta su sentido el intento de Abelardo debe estimarse extraordinariamente, no alcanzó. sin embargo, resultados prácticos dignos de mención, pues no pudo establecer una función psicológica intermediaria y hubo de conformarse con el conceptualismo o sermonismo, que parece ser una nueva edición parcial e intelectual de la vieja idea del logos. El logos tiene como intermediario, ciertamente, sobre el sermo, la ventaja de que en su humano modo de presencia colma esperanzas no intelectuales también.

5. La disputa sobre la comunión entre Lutero y Zuinglio.

Entre los posteriores contrastes que conmovieron los espíritus deberíamos cabalmente incluir en nuestra consideración el protestantismo y el movimiento

[1] Véase Jung: *Inhalt der Psychose*. 2ª edic. Idem: *Psychologie der unbewussten Prozesse*.

de la Reforma. Sólo que so trata de un fenómeno hasta tal punto complejo que habría que descomponerlo en muchos procesos singulares para q le pudiera ser objeto de Ja consideración analítica. Hasta ahí no alcanza mi capacidad. He de conformarme, pues, con destacar un único casa individual en esta gran disputa de los espíritus: la disputa subió la comunión entre Lutero y Zuinglio. La doctrina, mencionada ya, de la transustanciación, fue sancionada en 1215 por el concilio lateranense y desde este memento constituyó una firme tradición de fe. bajo cuya influencia se formó Lutero. Aunque va la idea de que una ceremonía y su práctica concreta puedan tener una significación sagrada objetiva es algo antievangélico desde el momento que el movimiento evangélico se rebelaba contra las instituciones católicas, no pedia, sin embargo, Lutero librarse de la efectiva impresión inmediata de la consumición del pan y del vino. Reclama, por lo tanto, la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en la comunión.

La significación ?eligiosa de la vivencia inmediata en el objeto era tan grande para él, que también su idea se sentía ligada por el hechizo concretista de una presencia material del cuerpo sacrosanto. Así, pues, sus intentos aclaratorios parten todos del hecho de la presencia, si bien "inextensa", del cuerpo de Cristo. Apoyándese en la llamada doctrina de la consustanciación, reconocía que con la sustancia del pan y del vino estaba además la sustancia del cuerpo sacrosanto realmente presente. la ubicuidad del cuerpo de Cristo que esta presunción exigía y que causa al humano concebir especiales desazones, fue, ciertamente, sustituida por el concepto de la omnipotencia, que es tanto como decir que Dios está presente donde quiere. Por encima- de todas estas dificultades obtuvo Lutero, firme e impertérrito, la vivencia inmediata de la impresión sensible, prefi-

riendo buscar la transacción con todos ¡os recelos del entender humano, recurriendo a explicaciones en parte abusadas y en parte insuficientes. Es aceptable apenas que fuera sólo el poder de la tradición lo que determinara a Lutero a mantenerse aferrado a este dogma, pues ha demostrado de sobra que sabía desembarazarse de formas de fe tradicionales. No erraremos, ciertamente, suponiendo que era precisamente el contacto con lo "real" y material de la comunión aquello cuya significación, desde el punto de vista del sentimiento, estaba incluso sobre el principio evangélico para Lutero, es decir, sobre el principio de que la palabra es el vehículo exclusivo de la gracia. Así, para Lutero tenía, ciertamente, la palabra la significación redentora, pero con ella y además era la comunión transmisora de la gracia. Como hemos dicho, esto sólo en apariencia había de ser una concesión a las instituciones de la Iglesia católica, ya que en realidad, sólo era cabalmente un reconocimiento, exigido por la psicología de Lutero, del hecho del sentimiento basado en la inmediata vivencia sensible.

Frente al punto de vista luterano defendió Zuinglio la pura concepción simbólica. Se trata para él de una consumición "espiritual" del cuerpo y de la sangre de Cristo. Este punto de vista está caracterizado por la razón y por una concepción ideal de la ceremonia. Tiene la ventaja de no lesionar el principio evangélico y de eludir al mismo tiempo todas las hipótesis contrarias *a* la razón. Pero esta concepción no tiene en cuenta lo que Lutero quería conservar: la realidad de la impresión sensible y su especial valor desde el punto de vista del sentimiento. Ciertamente daba también Zuinglio la comunión y hacía consumir el pan y el vino lo mismo que Lutero. Sin embargo, no contenía su concepción la fórmula que reflejara adecuadamente el valor de percepción y sentimientos característicos del punto de

vista objetivo. Lutero ofrecía una fórmula, pero ésta chocaba con la razón y con el principio evangélico. Al punto de vista de la percepción y del sentimiento esto no le importa v con razón, pues a la idea, el "principio", le tiene sin cuidado la percepción de objeto. Ambos puntos de vista se excluyen en último término.

Para la concepcion extravertida constituye la formulación luterana una ventaja; para el punto de vista ideal, ia de Zuinglio. Si bien la fórmula de Zuinglio no ejerce violencia en el sentimiento y en la percepción, sino que se reduce a ofrecer una concepción ideal, aparentemente se deja espacio a la acción objetiva. Pero diríase que el punto de vista extravertido no se conforma con tener espacio libre, sino que pide, a su vez, una formulacion en que a lo ideal sigan los valores de la percepción, del mismo modo que la formulación ideal exige que sentimiento y percepción le sigan.

Cierro el presente capítulo sobre el principio de los tipos en la historia antigua v medieval del espíritu en la conciencia de no haber hecho otra cosa que plantear la cuestión. Ni con mucho alcanza mi competencia, en modo alguno, a tratar un problema tan difícil y tan vasto agotando el tema. Si he conseguido transmitir al lector una impresión de la existencia de la diversidad de puntos de vista típicos, estará mi misión cumplida. Apenas necesito decir hasta qué punto estoy convencido de que ninguna de las materias aquí tratadas lo ha sido de un modo definitivo y rotundo. Dejo esta labor a aquellos que sobre estos temas tienen más conocimientos de los que yo dispongo.

CAPÍTULO II

SOBRE LAS IDEAS DE SCHILLER EN EL PROBLEMA DE LOS TIPOS

1. LAS CARTAS SOBRE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA DEL HOMBRE.

u) *Sobre la función de validez superior* y *sobre la función de validez inferior.* En cuanto mis limitados medios aplicados a la experiencia han podido descubrir, parece ser Federico Schiller el primero que ha intentado una verificación consciente, mas en gran estilo y con más completa exposición en los detalles, de la diversidad de disposiciones típicas. Encontramos este notable intento de exposición de los dos mecanismos que aquí se trata y de la busca de una posibilidad conciliadora en el articulo, publicado en 1795, titulado "Sobre la educación estética del hombre". Consta en realidad el artículo de una serie de cartas dirigidas por Schiller al duque de Holstein-Augustenburg.[1]

Por la hondura de los pensamientos, por la penetración psicológica de la materia y por la amplia visión de la posibilidad de una solución psicológica del conflicto, me mueve el artículo de Schiller a una exposición y consideración de sus ideas, como no han merecido, hasta ahora, con esta extensión y re-

[1] Edic. Cotta, 1826, tomo XVIII.

feridas a este tema. Como a continuación ha de elucidarse, no es, realmente, escaso el mérito de Schiller desde nuestro punto de vista psicológico. Nos da, pues, puntos de vista elaborados que ahora precisamente empieza a tomar en consideración nuestra ciencia psicológica. Mi empresa no será, ciertamente, demasiado fácil, pues podría ocurrir que diese a las ideas de Schiller una interpretación de la que pudiera afirmarse que su sentido no está en lo que él dice. Pues aunque procure citar las palabras mismas del autor en todos los pasajes esenciales, no será, ciertamente, posible insertar sus ideas en la conexión que yo me propongo establecer aquí sin algo de interpretación y exégesis. A ello me obligará, por una parte, la expresada circunstancia, mas por otra parte también el hecho, que no podemos pasar por alto, de que también Schiller mismo pertenece a un determinado tipo y que, por lo tanto, a su vez se ve obligado, incluso contra su voluntad, a ofrecernos una descripción parcial. En nada se evidencia con tanta claridad la limitación de nuestras concepciones y conocimientos como en las exposiciones psicológicas, en las que es casi imposible proyectar otra imagen que no sea aquella cuyos rasgos fundamentales están previamente delineados en nuestra alma. De muchos de estos rasgos infiero que la índole de Schiller pertenece al tipo introvertido, mientras Goethe —si prescindimos de su intuitivismo, superador de todo— se inclina más del lado extravertido. No nos será difícil descubrir la propia imagen de Schiller en su descripción del tipo idealista. Este hecho de pertenecer a un tipo determinado impone a su formulación una limitación ineludible, cuya existencia, en virtud de una más perfecta comprensión, no debemos olvidar en ningún momento. A esta limitación ha de atribuirse que uno de los mecanismos sea descrito por Schiller de modo más completo que e) otro, y que, así, el introvertido esté

desarrollado de modo incompleto y que evidencie aun ciertos caracteres de validez inferior, atribuible precisamente a su desarrollo insuficiente. En tales casos la descripción del autor necesita nuestra crítica y nuestra corrección. Se sobrentiende que esta limitación de Schiller haya dado lugar a una especie de terminología no aplicable en sentido general. Como introvertido, se entiende Schiller mejor con las ideas que con las cosas del mundo. La relación con las ideas será de carácter más sentimental o más reflexivo, según que el individuo pertenezca más o menos al tipo determinado por el sentir o por el pensar. Quisiera rogar aquí al lector —acaso iniciado ya por anteriores publicaciones en la equiparación de sentir y extraversión y pensar e introversión— que tuviese en cuenta las definiciones dadas en el último capítulo. Con los tipos de introversión y extraversión se distinguen en ellos dos clases generales de seres humanos, respecto de las cuales la clasificación en tipos funcionales, como tipos determinados por la función del pensar, del sentir, del percibir o del intuir, tiene carácter de subdivisión. Un introvertido puede, por lo tanto, pertenecer al tipo determinado por el pensar o por el sentir, pues tanto el reflexivo como el sentimental pueden situarse bajo la primacía de la idea, así como en determinados casos pueden ambos estar bajo la primacía del objeto.

Ahora bien, si según su índole y teniendo en cuenta especialmente su contraste característico con Goethe, considero a Schiller como introvertido, queda, por lo pronto, sin resolver la cuestión de a qué subdivisión pertenece Es difícil resolverla. Sin duda el momento de la intuición representa en él un papel muy importante, por lo que, considerándole exclusivamente como poeta, podría incluírsele en el tipo del hombre intuitivo. Mas en las cartas sobre la educación estética se nos presenta Schiller como pensador. Y no sólo sacando de aquí la con-

secuencia, sino teniendo en cuenta también las reiteradas confesiones de Schiller mismo, sabemos cuán fuerte era el momento reflexivo en él. De acuerdo con esto hemos de hacer gravitar su intuitivismo muy del lado del pensar, de modo que también desde el punto de vista de la psicología del tipo reflexivo introvertido se le acerque más nuestra comprensión. Espero que a continuación quedará suficientemente demostrado que esta concepción coincide con la realidad, desde el momento en que no pocos pasajes de los escritos de Schiller hablan a su favor. Quisiera rogar al lector, por lo tanto, que tuviera presente que mis consideraciones se basan en el supuesto que acabo de esbozar. Paréceme esto necesario porque Schiller trata el problema que se le plantea tal como lo ha extraído de su propia experiencia íntima. La formulación generalísima que le da, teniendo en cuenta el hecho de que otra psicología, es decir, otro tipo de hombre concebiría el mismo problema en formas completamente distintas, podría considerarse como una trasgresión o como una generalización precipitada. Pero esto sería injusto desde el momento que existe toda una clase de individuos para los que el problema de las funciones diferenciadas presenta el mismo aspecto que para Schiller. Ahora bien, si en algunos momentos de mis consideraciones subsiguientes hago resaltar la parcialidad y el subjetivismo de Schiller, nada pretendo restar de la validez y de la importancia del problema por él planteado, sino que, más bien, me propongo hacer sitio para otras formulaciones. Por lo tanto mi crítica ocasional tiene más el significado de una *transcripción* a un modo de expresión que despoja a la formulación de Schiller de su condicionalidad subjetiva.

De todos modos, se ajustan tanto a Schiller mis consideraciones, que tratan mucho menos de la cuestión general de la introversión y la extraversión,

que nos ha ocupado exclusivamente en el capítulo I, que del *conflicto típico del tipo reflexivo.*

Lo primero que preocupa a Schiller es la cuestión de la causa y origen de la disociación de ambos mecanismos. Con certera visión atisba el motivo fundamental en la diferenciación de los individuos. "Fue la cultura misma la que abrió esta herida a la nueva humanidad." [1] Ya estas palabras evidencian la amplia comprensión de Schiller para nuestro problema. La disolución de la acción conjunta y armónica de las potencias del alma en la vida instintiva, es como una herida incurable y siempre abierta, una verdadera herida de Amfortas, porque el diferenciar una función de varias funciones trae consigo irremisiblemente su desarrollo excesivo y el descuido y desmedramiento de las demás.

"No niego las ventajas —dice Schiller— que la generación actual puede alegar, en la balanza del entendimiento, frente a lo mejor del mundo anterior. Mas en filas cerradas ha de empezar la lucha y ha de medirse el todo con el todo. ¿Quién de los nuevos avanza para, hombre contra hombre, disputarle en singular Jucha al ateniense el premio de la humanidad? ¿De dónde viene esta desventajosa situación del individuo, pese a todas las ventajas de la especie? [2]

Schiller culpa a la cultura, es decir, a la diferenciación de las funciones, de esta inferioridad de los nuevos. Por lo pronto alude a cómo en el arte y en la erudición el entendimiento intuitivo y el especulativo se malquistan y mantienen cerrada mutua y celosamente su zona potestativa. "Y con la esfera a que se restringe la propia actividad se da uno a sí mismo también un señor que no es raro acabe imponiendo la represión de las demás dotes. Mientras aquí asuela la lujuriosa fantasía los laboriosos sem-

[1] l. c. pág. 22.
[2] l. c. pág. 22.

brados del entendimiento, allá consume el espíritu de abstracción el fuego en que hubiera podicfo calentarse el corazón y encenderse la fantasía" (1. e. pág. 23).

Aun añade: "Cuando el carácter común convierte en norma la función del hombre, cuando en uno de sus ciudadanos honra sóio la memoria, en otro sólo el entendimiento sinóptico, en un tercero sólo la capacidad mecánica; cuando aquí, indiferente al carácter, solo pide conocimientos, cuando allá un espíritu de orden y una conducta legal dan por bueno el mayor eclipse del entendimiento..., si al mismo tiempo pide que estas habilidades individuales sean llevadas a una intensidad tan grande como la extensión que el sujeto ha de ceder..., ¿ha de asombrarnos que las demás dotes del espíritu sean desatendidas para consagrar todos los cuidados a la única que honra *y* aprovecha?"

Hay mucho de importante en estas ideas de Schiller. Es comprensible que dado el imperfecto conocimiento del helenismo que se tenia en tiempos de Schiller se estimase humanamente al griego tomando por norma la magnitud de las obras que la tradición nos ha legado *y* que se le sobrestimase con ello desmedidamente, pues la especial belleza griega no debe en último término su existencia al contraste con el medio en que surgió. La ventaja del hombre griego consistía en que estaba menos diferenciado que el hombre nuevo, si queremos ver en esto una ventaja. Pues las desventajas de situación semejante deben ser de parecida elocuencia. La diferenciación de las funciones no obedeció seguramente a maldad alguna, sino, como siempre *y en* todas partes en la naturaleza, a la *necesidad.* Si uno de estos tardíos admiradores del firmamento griego *y* de las beatitudes arcádicas hubiese venido al mundo como ilota, hubiese, ciertamente, considerado las bellezas de Grecia con muy distintos ojos. Si bien ya en las con-

diciones primitivas del siglo v a. de J. C. se le brindaban singularmente al individuo grandes posibilidades para el desenvolvimiento de sus cualidades y capacidades en todos sentidos, se debía esto, sin embargo, al hecho de que millares de seres humanos languidecieran reducidos a condiciones tanto mas miserables. En algunos ejemplares únicos se alcanzó, ciertamente, una alta cultura individual, pero la cultura colectiva es algo extraño a la antigüedad. Era una conquista que le estaba reservada al cristianismo. De aquí que los hombres nuevos, como masa, no sólo pueden medirse con los griegos, sino que les superan con mucho en todos los aspectos de una cultura colectiva. En cambio, da en todo la razón a Schiller el hecho de que nuestra cultura individual no haya seguido el mismo ritmo que nuestra cultura colectiva. Y la cosa no ha mejorado en los 120 años transcurridos desde que Schiller pergeñó su estudio. Al contrario, si con perjuicio para la cultura individual no hubiéramos avanzado más aun en la esfera colectiva, apenas hubieran Sido necesarias las reacciones violentas que se personifican en el espíritu de un Stirner o de un Nietzsche. Es seguro que las palabras de Schiller tienen hoy la misma validez que cuando fueron escritas.

Así como la Antigüedad fomentó, en lo referente a la evolución individual, el desarrollo de una clase superior, oprimiendo para ello a una mayoría del pueblo vil (ilotas, esclavos), del mismo modo en la esfera cristiana subsiguiente se llegó a un estado de cultura colectiva trasponiendo todo lo posible el mismo proceso al individuo mismo (elevándole al grado subjetivo, como solemos decir). Al ser proclamado el valor del individuo por el dogma cristiano de un alma inamisible, no podía ya la mayoría de validez inferior del pueblo, en la realidad de la libertad, estar sometida a una minoría de validez superior, sino que se antepuso en el individuo la

función de mayor valor a las funciones de valor inferior. Por tal manera se traspuso la importancia cardinal a una función valiosa única en perjuicio de todas las demás funciones. Con ello se transportó psicológicamente al sujeto la forma social exterior de la cultura antigua, dando lugar en el individuo a un estado interior que en la Antigüedad había sido una situación exterior, es decir, una función predominante favorecida que se desarrolló y diferenció a costa de una mayoría de validez inferior. Por semejante proceso psicológico se produjo gradualmente una cultura que, ciertamente, garantiza al individuo los "droits de l'homme" en medida incomparablemente mayor a la de la cultura antigua, pero que tiene la desventaja, en cambio, de que se basa en una subjetiva cultura de esclavos, es decir, en un traslado a lo psicológico de la antigua esclavitud de la mayoría, con lo que se elevó, ciertamente, la cultura colectiva, pero se rebajó la cultura individual. Así como la esclavización de la masa era la herida abierta de la Antigüedad, la esclavitud de las funciones de validez inferior es la herida que sangra sin cesar en el alma del hombre de nuestros días.

"La unilateralidad en el ejercicio de las potencias conduce al individuo, indefectiblemente, al error, pero a la esoecie a la verdad", dice Schiller.[1] La preferencia dada a la función de validez superior supone para la sociedad una esencial ventaja, pero para la individualidad supone un perjuicio. Este perjuicio llega al extremo de que las grandes organizaciones de la cultura de nuestro tiempo tienden a borrar al individuo totalmente desde el momento en que se basan en su aplicación marginal dentro de las distintas funciones escogidas del nombre. No son los hombres los que cuentan, sino sus funciones diferenciadas. El hombre, en la cultura colectiva, na

* 1. c. pág. 29.

se presenta como tal, sino que está simplemente representado por una función, incluso se identifica exclusivamente con dicha función y niega la vigencia de las demás funciones de validez inferior. Con ello se rebaja el individuo moderno a la categoría de una mera función, precisamente porque solo esta función representa un valor colectivo y es, por lo tanto, la única que garantiza una posibilidad vital. Que mu diferenciación de la función no podia haberse logrado, en absoluto, de otra manera, lo ve Schiller claramente: "Para desarrollar las múltiples dotes del hombre no había otro medio que enfrentarlas. Este antagonismo de las fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento, pues mientras dura el antagonismo sólo se está en el camino de la cultura." [1]

Según esta concepción, el actual estado de antagonismo de las fuerzas no sería aún un estado de cultura, sino que sólo estaríamos en el camino de la cultura. Sobre esto se dividirán, ciertamente, las opiniones, pues unos entenderán por cultura el estado de cultura colectiva precisamente, que otros, por su parte, interpretarán sólo como *civilización*, reclamando de la cultura la más severa exigencia de la evolución individual. Se equivoca Schiller al situarse exclusivamente en este punto de vista, enfrentando nuestra cultura colectiva a la cultura griega, pues pasa por aito, al hacerlo, la variedad de la civilización de aquellos tiempos, que pone en tela de juicio la validez ilimitada de dicha cultura. Por tal manera ninguna cultura es, en verdad, completa, desde el momento en que se desplaza siempre más o menos en uno o en otro sentido, es decir, que unas veces el ideal de la cultura es extravertido, o lo que es lo mismo: el valor cardinal reside en el *objeto y* en la relación con él; otras veces, en cambio, el ideal es introvertido y la significación principal se atri-

[1] 1. c. pág. 28.

buye al individuo o al *sujeto* y a la relación con la idea. En la primera forma adopta la cultura un carácter colectivo y en la segunda forma un carácter individual. Es, por lo tanto, comprensible que bajo el influjo de la esfera cristiana, cuyo principio es el amor cristiano (y por asociación de contraste su contraste precisamente: la represión de la individualidad), surgiera una cultura colectiva en la que el individuo corre riesgo de fenecer desde el momento en que ya por principio se atribuye a los valores individuales una validez inferior. Esto explica también la peculiar nostalgia que los clásicos alemanés sentían por lo antiguo, que era para ellos símbolo de cultura individual y que por lo mismo era también, en la mayoría de los casos, muy sobrestimada y con frecuencia idealizada desmedidamente. También se llevaron a cabo no pocos intentos de imitación, y, por decirlo así, de adaptarse al modo de percepción del espíritu griego, intentos que hoy nos parecen descabellados, poro que son dignos de ser tenidos en cuenta como precursores de una cultura individual. En los 120 años transcurridos desde que Schiller escribía no han mejorado las condiciones por lo que se refiere a una cultura individual. Al contrario, han empeorado, desde el momento en que al individuo le absorbe, en mucho mayor medida que entonces, el interés por el quehacer colectivo, quedándole mucho menos vagar, por lo tanto, para el desarrollo de una cultura individual. Por esto mismo poseemos hoy una cultura colectiva altamente desarrollada, que supera con mucho, en cuanto a organización, a todo lo anteriormente conocido, pero que ha perjudicado, en cambio, en medida mayor cada vez, a la cultura individual. Existe hoy un hondo abismo entre lo que uno es y lo que uno representa, es decir, entre lo que se es como individuo y lo que se representa como función dentro de la colectividad. La función está desarrollada, pero

no la individualidad. Si uno quiere acertar ha de identificarse con su función colectiva, pero si hace lo contrarío, es estimado, ciertamente, como función en la sociedad, pero como individualidad está por completo del lado de sus funciones de validez inferior, no desarrolladas, es, pues, simplemente bárbaro, mientras el primero se engaña felizmente sobre su barbarie efectiva. Es cierto que esta unilateralidad, por lo que a la sociedad se refiere, ha traído consigo ventajas nada despreciables y que ha dado lugar a progresos que de otra manera no se hubieran logrado nunca, como dice Schiller certeramente: "Ya por el hecho de concentrar en un foco toda la energía de nuestro espíritu y de comprimir en un haz de fuerza única todo nuestro ser, diríase que prestamos alas a esta fuerza, llevándola artificialmente allende los límites que la Naturaleza parecía haberle puesto."[1]

Pero esta evolución parcial ha de conducir y conducirá seguramente a una reacción, pues las funciones de validez inferior reprimidas no pueden ser excluidas hasta lo infinito de la convivencia y de la evolución. Una vez ha de llegar el momento en que "se suprima nuevamente la disociación del hombre interior" necesariamente, para garantizar la posibilidad vital de lo no desarrollado. He indicado ya que la diferenciación en la evolución de la cultura da lugar a una diferenciación de las funciones fundamentales de la vida psíquica, en cierto modo allende la diferenciación de fas capacidades, dentro ya cabalmente de la zona de la disposición general psicológica que rige el modo y manera de la aplicación de las capacidades. Con ello procura la cultura la diferenciación de aquella función que ya innatamente revela una mejor aptitud para ser cultivada. Así, en unos es la facultad de pensar, en otros es el sentirlo en especial medida susceptible de des-

[1] l. c. pág. 29.

arrollo ulterior, de modo que cada cual, bajo la presión de las exigencias de la cultura, se aplicará, en especial medida también, al desarrollo de aquella facultad ya favorecida por las dotes naturales, que la hacen especialmente apta para ser cultivada. La susceptibilidad de cultivo no supone, ciertamente, que haya de atribuirse a priori a la función la perspectiva de una especial excelencia, sino que —deseos nos dan de decir que al contrario— presupone una cierta fragilidad, inestabilidad y plasticidad de la función, por lo que en modo alguno ha de buscarse siempre el supremo valor individual en esta función, sino, acaso, tan sólo el supremo valor colectivo, en cuanto en el sentido de un valor colectivo se ha desarrollado verdaderamente dicha función. Ahora bien, puede muy fácilmente ocurrir, como hemos dicho, que entre las funciones descuidadas se oculten valores individuales de muy superior categoría, valores que, aunque sean, ciertamente, de escasa importancia para la vida colectiva, son de máxima significación para la vida individual, representando, por lo tanto, valores vitales aptos para proporcionar al individuo una intensidad y una belleza del vivir que en vano esperará de la función colectiva. Es cierto que la función diferenciada proporciona al individuo la posibilidad de la existencia colectiva, pero no la satisfacción y la alegría vital que sólo puede ofrecernos el desarrollo de los valores individuales. Su ausencia es por ello, a menudo, una falta que se siente en lo hondo, mas su renuncia constituye una íntima escisión que, con Schiller, podría compararse a una herida dolorosa.

"Por mucho, pues, que para k totalidad del mundo pueda ganarse con el cultivo diferenciado de las fuerzas humanas, no se puede negar que los individuos a que se aplica sufren bajo la maldición de este designio del mundo. Por medio de ejercicios gimnásticos se hacen, ciertamente, cuerpos atléticos,

mas sólo por el juego libre y uniforme de los miembros se alcanza la Belleza. Del mismo modo la tensión de determinadas fuerzas del espíritu puede producir hombres ciertamente extraordinarios, pero sólo la uniforme temperatura da los mismos hombres felices y perfectos. ¿Y cuál sería nuestra situación respecto de las edades pretéritas y futuras del mundo si el cultivo de la naturaleza humana exigiera un sacrificio semejante? Habríamos sido los siervos de la humanidad, habríamos hecho para ella un *trabajo de esclavos y* en nuestra naturaleza mutilada hubieran quedado impresas las huellas vergonzosas de esta servidumbre..., todo para que las generaciones venideras pudiesen atender, en un beato vagar, a su salud moral y al libre crecimiento de su humanidad y a su desenvolvimiento. Ahora bieu, ¿puede el hombre estar destinado a omitirse a sí mismo en aras de una finalidad cualquiera? ¿Iba a privarnos la Naturaleza con sus designios de una perfección que la razón nos prescribe de acuerdo con la suya? Ha de ser, pues, falso, que el cultivo de las distintas fuerzas haga necesario el sacrificio de su totalidad. Y aun por mucho que la ley de la Naturaleza evidenciara una tendencia semejante, *ha de depender de nosotros mismos el que esta totalidad de nuestra naturaleza, por arte destruida, quede restablecida en nosotros por un arte superior."* [1]

Es indudable que en su vida personal sintió Schiller este conflicto de la manera más honda y que precisamente de esta pugna en él surgió su anhelo de hallar la unidad o uniformidad que había de redimir a las funciones oprimidas en servicio de esclavitud, logrando así la restauración de una vida armónica. El incentivo de esta idea movió también a Wagner, que en su *Parsifal* le da expresión simbólica en la restitución de la lanza perdida y en la curación de la herida. Lo que Wagner quiso decir

[1] 1. c. pág. 30 y sigs. La bastardilla ts mil.

con expresión simbólica y artística, se esfuerza en ponerlo en claro Schiller por reflexión filosófica. No lo grita, pero de modo implícito se evidencia con suficiente claridad que su problema aboca a un *restablecimiento del modo y la concepción vital antiguos*, de lo que por modo inmediato se infiere que pasa por alto o que elude deliberadamente la solución cristiana de su problema. En todo caso su mirada espiritual se atiene más a la belleza antigua que a Ja doctrina cristiana de la redención, que en realidad no perseguía otra cosa que lo mismo precisamente por que Schiller se esforzaba, a saber: la *liberación del mal.* Como Juliano el Apóstata dice en su discurso sobre el rey Helios, el humano corazón "rebosa encarnizada lucha", con lo que no sólo se caracteriza a sí mismo certeramente, sino a toda su época, es decir, al íntimo desgarramiento de la Antigüedad tardía, que encontró expresión en el caótico y sin par desvarío de mentes y corazones de que la doctrina de Cristo prometió redimir al hombre. Lo que proporcionó el cristianismo no fue, ciertamente, una *solución*, sino una *redención* al desprender una función valiosa de todas las demás funciones que pretendían entonces la vigencia con idéntico imperio. El cristianismo dio *una* orientación precisa con exclusión de todas las demás orientaciones posibles. Esta circunstancia debe de haber contribuido esencialmente a que Schiller eludiera tácitamente la posibilidad de salvación ofrecida por el cristianismo.

La íntima relación de la Antigüedad con la Naturaleza pareció ofrecer la posibilidad que no garantizaba el cristianismo. "En su creación física nos señala la Naturaleza el camino que hemos de seguir en lo moral. No antes de haberse suavizado la pugna de las fuerzas elementales en los organismos inferiores se eleva a la noble constitución del hombre físico. Del mismo modo ha de apaciguarse, lo pri-

mero, la pugna elemental en el ethos del hombre, el conflicto de los ciegos instintos y el rudo contraste ha de haber cesado en él, antes de arriesgarse a favorecer la diversidad. Por otra parte, ha de haber asegurado la independencia de su carácter y la sumisión a fuerzas despóticas y extrañas, ha de haber dado lugar a una libertad decente, antes de que deba someterse la diversidad en él a la unidad del ideal" (l. c. pág. 32).

De modo que lo que pide no es desligar o redimir a la función de validez inferior, sino que se la tenga en cuenta, que se la considere y explique para por modo natural llegar al acuerdo y fusión de los contrastes. Mas Schiller advierte que la aceptación de funciones de validez inferior podría conducir a un "conflicto de ciegos instintos", así como, por otra parte, la unidad del ideal restablecería la preeminencia de la función valiosa respecto de las funciones de validez inferior, con lo que se podría dar lugar al antiguo estado de cosas. No vaya a creerse que las funciones de validez inferior se contraponen a la función de validez superior según su más honda esencia, pues en realidad su situación del momento es lo que origina el contraste. Se descuidaron y reprimieron en un principio porque eran para el hombre culto un obstáculo en la consecución de sus fines, que en verdad constituyen intereses parciales no equivalentes a una perfección de la individualidad humana. Pero es que, además, estas funciones no reconocidas no están, en su esencia, absolutamente en conflicto con el fin que se persigue. Ahora bien, en tanto el fin de la cultura no coincida con el ideal de la perfección del ser humano, se someterá a estas funciones a una estimación inferior y a la represión relativa consecuente. La aceptación de las funciones reprimidas equivale a una guerra civil interior, al desencadenamiento de contrastes antes refrenados, con lo que queda anu-

lada, sin más, la "independencia del carácter". A dicha independencia sólo puede llegarse por el apaciguamiento de esta lucha, lo que sin un despotismo sobre las fuerzas en conflicto parece imposible. Pero con ello se compromete la libertad, sin la que no es posible la constitución de una personalidad moralmente libre. Mas al garantizar la libertad se cae en el conflicto de los instintos. "Asustados de la libertad, que en los primeros intentos be presenta siempre como enemiga, se acabará por un lado, echándose en brazos de una cómoda servidumbre, y por otro lado, llevados a la desesperación por una pedante tutela, se buscará la evasión en el salvaje desenfreno del estado de naturaleza. La usurpación alegará la debilidad de la naturaleza humana y la insurrección la dignidad de la misma, hasta que al fin interviene la gran dominadora de todas las cosas humanas, la fuerza ciega, y decide la supuesta disputa de los principios como un vulgar pugilato." [1]

La Revolución Francesa brindó a estas palabras un fondo tan vivo como sangriento al iniciarse bajo el signo de la filosofía y de la razón, con alto impulso idealista, y terminar en el caos cruento de que surgió el genio despótico de Napoleón. Se reveló la impotencia de la diosa Razón frente al ímpetu de la bestia desencadenada. Schiller siente y advierte la situación de inferioridad de la verdad y de la razón y postula que la verdad misma *se* convierta en fuerza. "Si hasta ahora ha probado tan poco su fuerza triunfadora, ello no se debe a que el entendimiento no haya sabido revelarla, sino a que se le haya cerrado el corazón y a que no haya obrado el instinto a favor suyo. Pues, si no, ¿de dónde este predominio, tan grande aún, de los prejuicios y esta tenebrosidad de las mentes, a pesar de toda la luz que irradian la filosofía y la experiencia? *Reina la ilustración en nuestro tiempo,* es decir, se han en-

[1] 1. c. pág. 33 *y* sigs.

contrado y difundido públicamente conocimientos que bastarían para regular nuestros principios de índole práctica por lo menos. El espíritu de libre investigación ha disipado los extraviados conceptos que durante tanto tiempo han impedido el acceso a la verdad, y ha socavado los fundamentos sobre los que el fanatismo y la impostura habían erigido su trono. La razón se ha purificado al librarse de la ilusión de los sentidos y de la engañosa sofistería, y hasta la filosofía misma, que antes nos hacía hostiles a la Naturaleza, nos llama, con acento vigoroso, para que volvamos a su seno... ¿En qué consiste, entonces, que seamos bárbaros todavía?" [1]

Sentimos en estas palabras de Schiller la proximidad de la ilustración y el fantástico intelectualismo de la Revolución Francesa. "Reina la ilustración en nuestro tiempo"... ¡qué sobrestimación del intelecto! "El espíritu de libre investigación ha disipado los conceptos extraviados"... ¡qué racionalismo! Vivamente nos hacen estas palabras recordar la exclamación del protofantasmista: "Reina la luz: ¡dispersaos ya!" Si por una parte era algo de todo punto propio de la época el sobrestimar la importancia y la efectividad de la raxón, con lo que se olvidaba por completo que si la razón poseyera realmente semejante fuerza hubiera encontrado, desde hacía mucho tiempo, superabundancia de oportunidades para demostrarlo, si por una parte es verdad esto, no se debe olvidar, por otra parte, el hecho de que todas las cabezas competentes pensaban así entonces y que este ímpetu de intelectualismo racionalista se basa, además, en un fuerte desarrollo subjetivo de este mismo elemento en Schiller. Hemos de contar con una preponderancia del intelecto en él, no frente a su intuición poética, sino frente a su facultad de sentir. Al mismo Schiller le parecía que imaginación y abstracción —es decir, intuición e intelecto— es-

[1] L. c. pág. 35 y sigs.

taban en él en conflicto. Así, el 31 de agosto de 1794 escribía a Goethe: "Esto es lo que, en *mis* años tempranos especialmente, tanto en el campo de la especulación como en el campo del arte de la poesía, me daba un aspecto bastante desmañado. Pues por lo común se me adelantaba el poeta cuando quería filosofar y cuando quería entregarme a la poesía me tomaba la delantera el espíritu filosófico. Aún hoy me ocurre con harta frecuencia que la imaginación perturbe mi abstracción y el frío entendimiento mi poesía." Su extraordinaria admiración por el espíritu goethiano, el modo, femenino casi, con que atisbaba y se asimilaba la intuición de su amigo y que con tanta frecuencia encuentra expresión en sus cartas, se basa precisamente en la aguda percepción de este conflicto, que había de evidenciársele con doble intensidad frente a la naturaleza, sintética de modo perfecto casi, de Goethe. Este conflicto debe su existencia a la circunstancia psicológica de que la energía del sentir se prestaba a lo intelectual en la misma medida que a la imaginación creadora. Schiller parece haberse dado cuenta de ello. En la misma carta a Goethe observa que cuando había empezado a "conocer y a servirse" de sus fuerzas morales, que habían de señalar sus límites justos a la imaginación y al intelecto, una enfermedad física amenazaba socavarlas. Se trata del síntoma frecuentemente mencionado ya, de una función escasamente desarrollada, que por propio impulso se desliza de la disposición consciente, es decir, que con una cierta autonomía se entremezcla inconscientemente con otras funciones, haciéndolo sin selección diferenciada y comportándose dinámicamente, algo así como un ímpetu o un mero refuerzo que da a la función consciente, diferenciada, el carácter de lo arrebatado o de lo forzado, con lo que, en unos casos, se lleva a esta función consciente allende los límites que deliberadamente se ha impuesto por

propia decisión y en otros casos, en cambio, se la detiene antes de alcanzar su meta, desviándola por un cauce accesorio y aun en ocasiones, finalmente, se la arrastra a un conflicto con la otra función consciente, conflicto que persistirá sin resolver mientras la fuerza instintiva perturbadora, entremezclada inconscientemente, no quede en sí y por sí diferenciada *y* de tal modo sometida a una disposición consciente determinada. No erraremos, pues, suponiendo que la exclamación "¿en qué consiste que seamos bárbaros todavía?", no sólo se basa en el espíritu de la época, sino también en la psicología subjetiva de Schiller. Con la época busca en lugar indebido la raíz del mal, pues lo bárbaro no ha consistido, no consistirá nunca, en que la razón o la verdad se impongan de modo insuficiente, sino en el hecho de que de ellas se esperen efectos semejantes o incluso en el hecho de que se provea sencillamente de tal virtud a la razón merced a una sobrestimación supersticiosa de la "verdad". Lo bárbaro reside en la parcialidad y en la desmesura, en la desproporción cabalmente.

Precisamente en el impresionante ejemplo de la Revolución Francesa, que había alcanzado por entonces el punto culminante del terror, podía ver Schiller hasta dónde alcanzaba el poder de la diosa Razón y hasta dónde el triunfo de la bestia irracional en el hombre. Fueron, ciertamente, estos acontecimientos contemporáneos los que agudizaron de modo especial el problema en Schiller, dando lugar al hecho frecuente de que un problema, personal en el fondo, y por lo tanto subjetivo en apariencia, de pronto crezca y quede convertido, al tropezar con acontecimientos exteriores cuya psicología contiene los mismos elementos que el conflicto personal, en cuestión general que comprende a la sociedad entera. Con ello se atribuye también al problema personal una dignidad de que antes carecía, pues

la verdad es que en el desacuerdo consigo mismo hay siempre algo de depresivo y vergonzante, pues se siente uno colocado, hacia afuera y hacia adentro, en la situación de un Estado que se deshonra con la guerra civil. Por eso se evita el despliegue ante un gran público de un problema puramente personal... a menos que se padezca una propia sobrestimación con exceso temeraria. Ahora bien, si se consigue encontrar y reconocer la conexión entre el problema personal y los grandes acontecimientos contemporáneos, semejante conexión viene a equivaler a una liberación de la soledad de lo puramente personal, adquiriendo el problema subjetivo la extensión de una cuestión general de nuestra sociedad toda. No es menuda ventaja en vista de la posibilidad de una solución. Pues mientras el problema personal sólo dispone de las escasas energías del interés consciente por la propia persona, afluyen ahora las fuerzas instintivas de la colectividad, sumándose a los intereses del yo, dando así lugar a una situación nueva, garantía de nuevas posibilidades de solución. Lo que nunca hubiera podido la fuerza personal de la voluntad o del valor, lo puede la fuerza instintiva colectiva, permitiendo al hombre salvar obstáculos que no hubiera podido vencer con energía personal.

Así, pues, hemos de presumir que las impresiones de los acontecimientos contemporáneos prestaron a Schiller la audacia necesaria para intentar una solución del conflicto planteado entre el individuo y la función social. Esta tensión fue también hondamente percibida por Rousseau. Incluso le sirvió de punto de partida para su obra "Emile ou de l'Education" (1762). En ella encontramos algunos pasajes significativos por lo que a nuestro problema se refiere: "L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont

celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune."

"Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et scs devoirs, il ne sera jamáis ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres." [1]

Rousseau, en su obra, empieza con las famosas palabras: "Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout degenere entre les mains de l'homme." Estas palabras caracterizan a Rousseau y a la época toda. También Schiller vuelve los ojos, no hacia el hombre natural de Rousseau ciertamente —la diferencia es esencial—, sino hacia el hombre que vivía "bajo el firmamento griego". Pero a ambos es común la *orientación retrospectiva* y a ella vinculada indisolublemente, la idealización y sobrestimación del pasado. Seducido por la belleza de la antigüedad olvida Schiller al verdadero griego cotidiano y Rousseau se pierde en palabras como éstas: "l'homme naturcl est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'enlicr absolu". Al decir esto olvida que el hombre natural es de todo punto colectivo, es decir, que es tanto en sí mismo como en los demás y que es todo lo que se quiera allende una unidad. Dice un pasaje de Rousseau: "nous tenons á tout, nous accrochons á tout, les temps, les lieux, les hommes, les choses, tout ce qui est, tout ce qui sera, importe á chacun de nous, notre individu n'est plus que la moindre partie de nous-mêmes. Chacun sétend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface".

"Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes si loin d'eux mêmes?" [2]

[1] *Emile*, Libro I.
2 *Emile*, Libio II.

Rousseau se deja engañar. Cree que este estado de cesas es algo nuevo. ¡En modo alguno! Lo nuevo es el haber llegado nosotros a ser *conscientes* de él, pero siempre ha sido así, tanto más cuanto más retrocedamos a los comienzos. Pues lo que Rousseau describe no es otra coya que esa mentalidad colectiva del primitivo que Lévy-Bruhl ha caracterizado certeramente como "participation mystique". Este estado de opresión de la individualidad no es una conquista nueva, sino un resto de aquella época arcaica en la que no había individualidad. No se trata, pues, de una nueva opresión de la individualidad, sino sencillamente de la conciencia *y* de la percepción del formidable poder de lo colectivo. Se proyecta naturalmente este poder en las instituciones estatales y eclesiásticas, como si cada cual, dado el caso, no encontrara medios y recursos para eludir también los preceptos morales. Estas instituciones no poseen, en modo alguno, la omnipotencia que se les atribuye y por la que, de tiempo en tiempo, se les combate por innovadores de toda índole. El poder opresor reside inconscientemente en nosotros, de modo expreso en la subsistente mentalidad colectiva del bárbaro. A la psique colectiva le es, basta cierto punto, odiosa toda evolución individual si no sirve directamente a los fines colectivos. Así, la diferenciación de una de las funciones, de que hemos hablado en páginas precedentes, supone, ciertamente, el desarrollo de un valor individual, pero todavía desde el ángulo de la colectividad, hasta el punto de que, como hemos visto, el individuo mismo sale perjudicado. A su desconocimiento de la antigua psicología humana se debe el que ambos autores hayan sufrido un error de apreciación al considerar los valores del pasado. Este espejismo *se* apoya en el fantasma de un primitivo tipo de hombre perfecto, que de algún modo cayó desde la altura **de** su perfección. La orientación retrospectiva ya es

en sí misma un resto del pensar antiguo, pues es sabido que constituye una característica de toda la mentalidad antigua y bárbara la creencia en una paradisíaca edad de oro, anterior a los comienzos de los tiempos malos que vivimos. Fue el gran hecho social, espiritual-histórico, del cristianismo, que dio al hombre una esperanza en el futuro y con ello le brindó la posibilidad de realización de sus ideales en el futuro mismo.[1] La más fuerte acentuación de esta orientación retrospectiva en la nueva evolución del espíritu ha de relacionarse con el fenómeno de la general regresión a lo pagano que en creciente medida se observa desde el Renacimiento.

Paréceme cosa cierta que esta orientación retrospectiva ha de haber ejercido también alguna influencia en la selección de los medios conducentes a la educación del hombre. Este espíritu busca un apoyo en el fantasma del pasado. Podríamos pasar todo esto por alto si el conocimiento del conflicto entre los tipos y entre los mecanismos típicos no nos obligara a la busca de lo que pudiera lograr el acuerdo y la conciliación. También esto constituía un anhelo de Schiller, como a continuación veremos. Lo que a este respecto viene a ser su idea fundamental queda expresado en las siguientes palabras que resumen lo antes dicho: "Que una deidad benéfica arranque del seno de su madre al infante por un tiempo y le nutra a los pechos de una Edad mejor y le haga crecer bajo el remoto firmamento griego hasta que alcance la virilidad, y ya hombre, le haga retornar a su siglo como una figura extraña, mas no para regocijarle con su presencia, sino terriblemente, como el hijo de Agamenón para purificarle."[2]

Difícilmente podría expresarse con mayor claridad el recurso al dechado griego. En esta angosta for-

[1] En los misterios griegos se encuentra ya esto insinuado.
[2] Erz. de Menschen.

mutación se evidencia una limitación acusada que, enseguida, obliga a Schiller a una ampliación esencial. En este sentido, añade: "Tomará la materia, ciertamente, del presente mismo, pero tomará la forma de una Edad más noble, *incluso la buscará, allende el tiempo, en la absoluta e inmutable unidad de su esencia.*"

Schiller sentía claramente que había de retroceder más aun, a una época remota del divino heroísmo, en la que los hombres eran todavía semidioses. Por eso dice: "Aquí, del puro éter, de su naturaleza demoníaca, fluye el manantial de la belleza, incontaminado de la corrupción de las generaciones y de los tiempos, que muy aguas abajo se revuelcan en turbios rabiones."

Aquí tenemos el bello fantasma de una Edad de Oro en que los hombres eran dioses y se deleitaban con la contemplación de la belleza eterna. Aquí el poeta ha tomado la delantera al pensador. Mas éste se recobra algunas páginas más adelante. "En realidad —dice Schiller (pág. 47)— ha de hacernos reflexionar el hecho de que casi en toda época de la historia en que florecen las artes y el gusto impera, se observa un descenso de la humanidad y que *no pueda aducirse un solo ejemplo* en que un alto grado y una gran universalidad de cultura estética en un pueblo hayan coincidido con libertad política y virtud ciudadana, ni que hayan coincidido las bellas costumbres con las buenas costumbres, ni de que el pulimento de las maneras haya ido de la mano de la verdad."

Según este bien conocido hecho de experiencia, que ni en detalle ni en conjunto puede negarse, los héroes de aquellos remotos tiempos no debían observar en su vida una conducta rigurosamente moral precisamente, cosa que, por lo demás, no pretende ningún mito, griego o no griego. Pues toda aquella belleza sólo podía disfrutar de la alegría de existir

porque entonces no había código penal ni policía de costumbres. Con el reconocimiento de este hecho psicológico, es decir, del hecho de que la belleza vital solo extiende su áureo resplandor allí donde se eleva sobre una realidad toda tiniebla, fealdad y tortura, priva de apoyo Schiller a su propio designio. Se había propuesto demostrar que lo divorciado puede vincularse por la visión, el disfrute y la creación de lo bello. La belleza había de ser la mediadora que restableciera la unidad original del ser humano. Frente a este propósito toda experiencia indica que la belleza, para existir, precisa de su contrario necesariamente.

Como antes el poeta, acompaña ahora el pensador a Schiller: *desconfía* de la belleza e incluso llega a considerar posible, según la experiencia, que ejerza un influjo pernicioso: "A dondequiera que, en el mundo del pasado, volvamos los ojos, advertimos cómo mutuamente se huyen el gusto y la libertad y observamos que *la belleza funda su imperio exclusivamente sobre la ruina de las virtudes faroleas*"

Sobre la base de este punto de vista, hijo de la experiencia, apenas podrá ya fundamentarse el requerimiento de Schiller por lo que a la virtud de la belleza se refiere. En el subsiguiente acoso de su tema llega incluso a construir el reverso de la belleza con toda la claridad deseable: "Si nos atenemos, pues, exclusivamente, a lo que las experiencias de que hasta ahora disponemos nos enseñan sobre el influjo de la belleza, en verdad que no es para sentirse muy animado a *informar sentimientos tan peligrosos para la verdadera cultura del hombre.* Acaso valga más, a riesgo de caer en lo tosco y en lo duro, prescindir de la fuerza disolvente de la belleza y no entregarse a ella con todas sus ventajas de refinamiento, a merced de su poder de relajación."

La pugna entre el poeta y el pensador podría re-

solverse muy bien si el pensador tomara las palabras del poeta, no literal sino *simbólicamente,* tal como el lenguaje del poeta ha de ser comprendido. ¿Se habrá interpretado Schiller a sí mismo falsamente? Casi diríamos que sí, pues de otra manera no podría argumentar hasta tal punto contra sí mismo. El poeta habla de una fuente de pura belleza que mana allende todos los tiempos y generaciones, por lo que también surge en todo sor humano. Pero no *es* al hombre de la antigüedad griega a lo que el poeta se refiere, sino al viejo pagano que hay en nosotros mismos, al trozo de naturaleza eterna e incontaminada y de belleza natural que anida inconsciente pero vitalmente en nosotros y cuyo vislumbre nos exalta las figuras de remotas edades y en virtud del cual cometemos el error de creer que aquellos seres poseían lo que nosotros buscarnos. Es el hombre arcaico en nosotros, recusado por nuestra conciencia orientada colectivamente y que tan feo e inaceptable nos parece, siendo como es vehículo de esa belleza que inútilmente buscamos en otra parte. De éste habla Schiller el poeta, pero Schiller el filósofo le interpreta falsamente como dechado griego. He aquí que lo que el pensador no puede deducir lógicamente en sus materiales de prueba, y en busca de lo cual pone a contribución su esfuerzo inútilmente, le es ofrecido por el poeta en lenguaje simbólico.

De todo lo expuesto se evidencia con suficiente claridad que todo intento armonizador del hombre de nuestra época, parcialmente diferenciado, ha de contar con la seria aceptación de las funciones de validez inferior por no diferenciadas. No tendrá éxito ningún intento conciliador que no acierte a rescatar las energías de las funciones de validez inferior y encauzarlas por la vía de la diferenciación. Sólo puede tener lugar este proceso de acuerdo con las leyes de Ja energética, es decir, ha de disponerse

un álveo que ofrezca a las energías latentes una posibilidad de emplearse. Sería una faena carente en absoluto de finalidad, muchas veces intentada y muchas veces fallida, la de pretender convertir directamente una función de validez inferior en una función de validez superior. Lo mismo podríamos fabricarnos un "perpetuum mobile". Ninguna forma de energía de validez inferior puede convertirse sencillamente en forma de energía de validez superior, ni aun en el caso de que una fuente de validez superior prestara su apoyo. Quiere decirse que la conversión sólo podría llevarse a cabo a costa de la función de validez superior, pero en modo alguno, al verificarse, podrían alcanzar las formas de validez inferior el valor inicial de la forma de energía de validez superior y ni siquiera esta misma podría recobrar dicho valor inicial, pues ha de resultar una compensación en una temperatura media. Esto supone para todo el que se ha identificado con su función única diferenciada el descenso a un nivel más armónico, es verdad, pero de validez inferior en vista del valor inicial aparente. Esta consecuencia es ineludible. Toda educación del hombre que aspire a la unidad y a la armonía de su ser ha de tener en cuenta este hecho. Schiller saca esta consecuencia a su modo, pero se resiste a aceptar las conclusiones, incluso a riesgo de tener que prescindir de la belleza. Mas una vez que el pensador ha dado expresión a su deducción inexorable, requiere el poeta la palabra de nuevo: "Mas acaso no sea la *experiencia* el tribunal ante el que haya de decidirse esta cuestión y antes de prestar acatamiento a su testimonio habría que estar seguros, sin ningún género de duda, de que se trata de la misma belleza de que hablamos, respecto de la cual son testigos en contra los ejemplares aludidos." [1]

[1] J. c. pág. 50.

Como puede verse, intenta Schiller aqui situarse por encima de la experiencia, es decir: atribuir a la belleza una cualidad que según la experiencia no le corresponde. Cree que *"habría que demostrar la belleza como una condición necesaria de la humanidad", es* decir, como una categoría necesaria y apremiante. Por eso habla de un puro concepto racional de la belleza y de una "vía trascendental" que nos aleja "del círculo de los fenómenos y de la presencia vital de las cosas". "Quien no se arriesga allende la realidad no conquistará la verdad nunca." La resistencia subjetiva contra el descenso, ineludible según la experiencia, induce a Schiller a presionar fuertemente al intelecto lógico, puesto al servicio del sentimiento, para obligarle a expeler una fórmula que por fin haga posible todavía el logro del designio original, aunque su imposibilidad esté ya suficientemente demostrada. Un acto de violencia parecido comete Rousseau al pretender que la dependencia de la Naturaleza no da lugar a vicio alguno, pero sí, ciertamente, la dependencia de los hombres.

He aquí su conclusión: "Si les lois des nations pouvaient avoir comme celles de la nature, une inflexibilité que jamáis aucune forcé humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des dioses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel á ceux de l'état civil; on joindrait á la liberté qui maintient l'homme exempt de vice la moralité qui eleve á la vertu."

Fundándose en esta reflexión da el siguiente consejo:

"Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation." "Il ne faut point contraindre un enfant de rester quant il veut aller, ni d'aller quand il veut rester en place. Quand la

volonté des enfants n'est point gatee par notre faute, ils ne voulent ríen inutilement."[1]

La desgracia es precisamente que las "lois des nations" nunca y en ninguna condición coinciden con las de la naturaleza, de modo que el estado de civilización sea estado de naturaleza al mismo tiempo. Si hubiera de imaginarse cabalmente como posible semejante coincidencia, sólo cabría imaginarla como una transacción en la que ninguna de ambas situaciones podría alcanzar su propio ideal, sino que quedaría muy por debajo de él. Ahora bien, quien quiera alcanzar el ideal de uno de los dos estados, ha de atenerse a la proposición formulada por Rousseau mismo: "Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire a la fois l'un et l'autre."

Hay ambas necesidades en nosotros: naturaleza y cultura. No sólo no podemos ser nosotros mismos, sino que hemos de estar referidos a otra cosa. Ha de existir, pues, un medio que no sea una mera transacción racional, sino un estado o un proceso de todo punto acorde con el ser vivo, algo así como cuando el profeta se refiere a una "semita et via sancta", a una "via directa ita ut stulti non errent per eam". Inclinóme, pues, a dar al poeta en Schiller —del que el pensador se ha servido en este caso con alguna violencia— su parte de razón, pues al cabo no sólo hay verdades racionales sino verdades irracionales. Y lo que por la vía del intelecto parece imposible de las cosas humanas, ha llegado a ser verdad con frecuencia por la vía de lo irracional. Verdad han sido las mayores transformaciones sufridas por la humanidad, que no llegaron por intelectual cálculo sino por caminos que el contemporáneo no había visto o había excluido por absurdos y que sólo mucho más tarde fueron trascendidos en su íntima necesidad. Pero lo más frecuente es que

[1] *Emile,* Libro II.

no sean comprendidos en absoluto, pues las más importantes leyes de la evolución del espíritu humano son todavía para nosotros un libro con siete sellos.

Ciertamente me siento poco inclinado a atribuir un valor especial a los ademanes filosóficos del poeta, pues el intelecto al servicio del poeta es un instrumento engañoso. El intelecto ha dado ya de sí en este caso todo lo que de él podía esperarse al descubrir la contradicción entre deseo y experiencia. Carece, pues, de objeto pedir aun al pensar filosófico la solución de esta contradicción. Y si al cabo fuera todavía posible imaginar una solución, continuaríamos, a pesar de ello, ante el obstáculo, pues no se trata cabalmente de imaginar o de hallar una verdad racional, sino de descubrir un camino que siga la vida real. Nunca han faltado proposiciones y sabias teorías. Si de esto dependiera, hubiera tenido la humanidad en tiempos de Pitágoras la más bella ocasión de ganar altura en todos los sentidos. Por eso no hemos de temar al pie de la letra, por decirlo así, lo que Schiller propone, sino que hemos de considerarlo como un *símbolo* que, de acuerdo con la inclinación filosófica de Schiller, aparece envuelto en el ropaje del concepto filosófico. En esc sentido la "vía trascendental" que se dispone a hallar Schiller, no ha de entenderse como un "raisonnement" crítico-cognoscitivo, sino, más bien, simbólicamente, como el camino que sigue el hombre siempre que tropieza con un obstáculo que no puede por lo pronto salvarse por medio de la razón, cuando se encuentra ante una faena insoluble. Ahora bien, para poder hallar este camino y seguirle, es preciso detenerse largo tiempo en los contrastes en que el anterior camino se ha bifurcado. Con el obstáculo se represa el río de la vida. Allí donde tiene lugar una acumulación de libido se dividen los contrastes antes fundidos en el fluir vital y se enfrentan como adversarios ávidos de lucha. En una larga lucha de

duración y resultado no previsibles, se agota la tensión de los contrastes, y la energía que pierden da lugar a la tercera cosa que precisamente constituye luego el comienzo del nuevo camino.

De acuerdo con esta regla se entrega Schiller también a un hondo estudio de los contrastes en acción. Sea cual fuere el obstáculo con que tropecemos —siempre que sea de gran dificultad—, el desacuerdo entre el propio designio y el objeto que se resiste se convierte también en un conflicto en nosotros mismos. Pues al esforzarme en subordinar a mi voluntad el objeto rebelde, todo mi ser entra gradualmente en relación con él, de acuerdo, precisamente con la fuerte aportación de libido que una parte de mi ser hace fluir al objeto, por así decirlo. De este modo se da lugar a una parcial identificación de determinadas zonas semejantes de mi personalidad con la esencia del objeto. Una vez verificada la identificación, queda el conflicto transportado a mi propia alma. Esta "intrayección" del conflicto con el objeto me hace entrar en desacuerdo conmigo mismo, dando con ello lugar a una impotencia frente al objeto y desatando también por tal manera afectos que son síntomas siempre de un desacuerdo íntimo. Ahora bien, los afectos demuestran que me percibo a mí mismo, encontrándome así —si río soy ciego— en situación de concentrarme en mí mismo y en mí mismo observar el juego de los contrastes.

Es el camino que sigue Schiller. No encuentra la disensión entre estado e individuo, sino que la capta al comienzo de la carta 11 [1] como duplicidad de "persona y estado", es decir, como el uno mismo o el yo y su alternativa de ser afectado. Mientras el yo es de relativa persistencia, es su relacionarse (el ser afectado) variable. Schiller quiere de esta manera asir la disensión en su raíz. En efecto uno de los lados es la función consciente del yo y el otro el

[1] 1. c. pág. 51.

relacionante colectivo. Ambas determinaciones pertenecen a la psicología humana. Pero los distintos tipos verán estos hechos fundamentales a una luz distinta en cada caso. Para los introvertidos es sin duda la idea del yo lo continuo y lo dominante de la conciencia, y lo que se encuentra en contraste con ello es el relacionarse o ser afectado. Para el extravertido, en cambio, el acento se sitúa más en la continuidad de la relación con el objeto o menos en la idea del yo. Para él, por lo tanto, el problema presentaría aspecto distinto. No hemos de perder de vista este punto y hemos de tenerle en cuenta al examinar las subsiguientes reflexiones de Schiller. Cuando, por ejemplo, dice: la persona se revela "en el yo eternamente persistente y sólo en él", téngase en cuenta que esto está pensado desde el punto de vista del introvertido. Desde el punto de vista del extravertido, en cambio, habría que decir que la persona se revela única y exclusivamente en su relacionarse, en la función de la relación con el objeto. "Persona", en el introvertido, sólo es, en verdad, el yo exclusivamente, mientras en el extravertido la persona consiste en ser afectada y no en el yo afectado. Su yo reside, en cierto modo, en su afección, es decir, en su relación. El extravertido se encuentra a sí mismo en lo variable, en el cambio; el introvertido en la persistencia. El yo no es "eternamente persistente", ni muchísimo menos, para el extravertido, que tiene para esto extraña visión. El introvertido, en cambio, lo penetra excesivamente, y por eso se estremece al menor cambio en cuanto toca a su yo. El ser afectado puede suponer para él algo doloroso verdaderamente, mientras el extravertido de ningún modo quisiera prescindir de ello. La siguiente formulación nos evidencia igualmente, y sin más, al introvertido: "En todo cambio, persistir como él mismo, convertir todas las percepciones en experiencia, es decir, en unidad del conocimiento y en ley para

todos los tiempos sus distintas clases de fenómenos, es el precepto que le es dado por su naturaleza racional."[1]

Claramente se evidencia la disposición que se aplica a la abstracción mantenedora de la propia persistencia. Incluso queda convertida en suprema norma. Toda vivencia ha de elevarse a la categoría de experiencia por modo inmediato y de la suma de experiencias ha de surgir, también directamente, una ley que en todo tiempo rija, mientras el otro estado, en el que de la vivencia no ha de deducirse experiencia ninguna, para que con ello no surjan leyes que constituyan un impedimento del futuro, es igualmente humano. A todo esto responde por completo el que Schiller no pueda pensar a Dios *adviniendo*, sino siendo eternamente,[2] con lo que reconoce, con certera intuición, la "divina semejanza" del estado ideal introvertido: "El hombre, imaginado en su perfección, sería por lo tanto la unidad persistente, que en las mareas de la mudanza y el cambio persiste eternamente como él mismo." "La disposición para la divinidad la lleva el hombre indiscutiblemente en su personalidad, en sí mismo."[3] Este concepto de la esencia de Dios se compadece mal con su humanización cristiana y con los puntos de vista —de índole semejante— neoplatónicos de la madre de los dioses y de su hijo, que como demiurgo desciende al advenir.[4] Pero el criterio de Schiller evidencia cuál es la función a la que reconoce el valor supremo, la divinidad, y que no es otra que la persistencia de la idea del yo. El yo que se abstrae de ser afectado es para él lo más importante, y por eso es la idea más diferenciada en el, como ocurre en todo introvertido. Su Dios, su valor supremo, es la

[1] 1. c. pág. 54.
- 1. c. pág. 54.
[3] 1. c. pág. 54.
* Véase el discurso de JULIANO sobre la madre de los dioses.

abstracción y conservación del yo. Para el extravertido, en cambio, Dios es la vivencia en el objeto, el íntegro consumirse en la realidad, por lo que un Dios hecho hombre ha de serle más simpático que un legislador eternamente inmutable. Quisiera advertir anticipadamente que estos puntos de vista sólo rigen para la psicología consciente de los tipos. En el inconsciente se invierte la situación. Algo de esto parece haber atisbado ya Schiller, pues si es cierto que su conciencia cree en un Dios inmutable, el acceso a la Divinidad se abre por los sentidos, es decir, en el ser afectado, en lo mudable, en el proceso vital. Mas ésta es para él la función de importancia secundaria y en la medida en que se identifica con su yo y se abstrae de lo mudable, su disposición consciente se hace también de todo punto abstracta, mientras el ser afectado, la relación con el objeto, necesariamente ha de caer más dentro de la zona inconsciente. De este estado de cosas se deducen notables consecuencias:

1. Por la disposición consciente abstracta, que, obedeciendo a sus ideales, hace de toda vivencia una experiencia y convierte las experiencias en ley, surge cierta indigencia y limitación característica del introvertido. Schiller tuvo ocasión de sentirla claramente en sus relaciones con Goethe, pues percibía la naturaleza, más extravertida, de Goethe, como enfrentada objetivamente a la suya.[1] De modo característico dice de sí mismo Goethe: "Yo, en verdad, como hombre observador soy un archirrealista, de modo que ante todas las cosas que se ofrecen a mi consideración nada de ellas, ni lo implícito en ellas, soy capaz de desear, y entre los objetos no sé hacer, en absoluto, ninguna otra diferencia que la de si me interesan o no." [2]

Acerca de la influencia de Schiller sobre él, dice

[1] Carta a Goethe del 5 de enero de 1798.
[2] Carta a Schiller de abril de 1798.

Goethe muy característicamente: "Si yo le he servido como representante de algunos objetos, usted, en cambio, me ha apartado de la *observación excesivamente rigorosa de las cosas exteriores y de sus relaciones, haciéndome volver sobre* mí *mismo y enseñándome a considerar con más equidad la variedad del hombre interior"*, etc.[1]

En Goethe encontró, en cambio, Schiller, el complemento a la perfección, con frecuencia acusado, de su ser y al mismo tiempo percibía su diversidad, que caracteriza de esta manera: "No espere usted en mí una gran riqueza material de ideas; esto es lo que yo encontraré en usted. La necesidad que yo siento y aquello a que aspiro es hacer de poco mucho y si usted llega a conocer de cerca un día mi indigencia en todo lo que se llama conocimiento adquirido, encontrará usted, acaso, que en algunos aspectos he logrado mi propósito. Al ser más reducido el círculo de mis ideas lo recorro con tanto mayor prontitud y frecuencia y precisamente por ello puedo disponer con más holgura de mi menudo caudal, y procurar por la forma la variedad que le falta al contenido. Usted aspira a simplificar el gran mundo de sus ideas, yo busco la variedad para mi reducido patrimonio. Usted ha de gobernar un reino, yo sólo una familia, algo numerosa, de conceptos, que de todo corazón quisiera ver ampliada en un pequeño mundo." [2]

Si prescindimos de la manifestación de ciertos sentimientos de inferioridad característicos del introvertido y añadimos, por lo que se refiere al "gran mundo de las ideas", que el extravertido más que regirlo es subdito en su reino, la descripción de Schiller nos ofrece una certera imagen de la indigencia que suele evidenciarse como consecuencia de una disposición esencialmente abstracta.

[1] Carta a Schiller del 6 de enero de 1798.

[2] Carta a Goethe del 31 de agosto de 1794.

2. Otra consecuencia de la disposición consciente abstracta, que ha de revelar su importancia en el curso de nuestra investigación, es el hecho de que el consciente, en este caso, desarrolla una disposición compensadora. Cuanto más restringe la abstracción consciente de la relación con el objeto (porque se hacen demasiadas "experiencias" y demasiadas "leyes") tanto más surge en el inconsciente una apetencia del objeto que al cabo se manifiesta en la conciencia como una *forzosa vinculación sensible al objeto.* Al suceder esto, la relación sensible con el objeto ocupa el lugar de una relación sentimental ausente o reprimida por la abstracción. De donde el que Schiller, de modo característico, conciba los •*sentidos y* no los *sentimientos* como camino hacia la Divinidad. Su yo reside en el pensar, pero su ser afectado, sus sentimientos, residen en lo sensible. En él se establece, pues, la disensión entre espiritualidad como pensar .y sensibilidad como afección o sentimiento. En el extravertido, en cambio, la cosa se invierte: está desarrollada su relación con el objeto, pero el mundo de sus ideas es de índole sensible, concreta.

El sentir sensible, o mejor dicho, el sentir en estado de sensibilidad, es *colectivo,* es decir, da lugar a una índole de relación o afección que al mismo tiempo coloca siempre al hombre también en el estado de "participation mystique", en un estado, pues, de identidad parcial con el objeto percibido. Esta identidad se manifiesta por una forzosa dependencia del objeto percibido y esto es lo que induce al introvertido —por la vía del "circulus vitiosus"— a un esfuerzo de la abstracción con el fin de anular la enfadosa relación y la imposición que de ella se deriva. Schiller ha reconocido esta peculiaridad del sentir sensible: "Mientras sólo percibe, sólo apetece y por puro apetito actúa, *no es nada más que mundo* (1. c. pág. 55). Ahora bien, como el introver-

tido no puede abstraer indefinidamente y eludir la afección, se ve obligado, a la postre, a informar lo externo. "De modo que para no ser sólo mundo ha de dar forma a la materia" —dice Schiller[1]— "ha de enajenar todo lo íntimo y no ha de informar todo lo externo. Ambas faenas imaginadas en su plenitud nos restituyen al concepto de la Divinidad de que he partido".

Esta conexión es significativa. Supongamos que el objeto sensiblemente sentido sea un ser humano... ¿se dejaría aplicar esta receta? Es decir, ¿se dejaría informar como si quien está con él relacionado fuese su creador? No cabe duda que el hombre está llamado a representar el papel de Dios en pequeño, pero al cabo también fas cosas inanimadas tienen un divino derecho a su propio ser, pues habían transcurrido infinitudes desde que el mundo no era ya un caos, cuando empezaron a pulimentar piedras los primeros homínidos. Sería, ciertamente, una empresa comprometida que todo introvertido pretendiera enajenar el restringido mundo de sus conceptos e informar lo externo después. Es verdad que esto ocurre todos los días, pero también lo es que el hombre ha de sufrir, y con buen motivo, por esta divina semejanza. Para el extravertido la fórmula sería: Trasponer a la intimidad todo lo exterior e informar todo lo íntimo." Como hemos visto, esta fue la reacción que suscitó Schiller en Goethe. Aun nos ofrece Goethe un certero paralelo al escribir a Schiller: "En cambio soy yo, en toda clase de actividad, casi diría que perfectamente *idealista: no pregunto en absoluto por los objetos, sino que exijo que todo se conforme a mis ideas*" (abril de 1798). Quiere decirse que cuando el exíravertido piensa todo ocurre tan imperiosamente como cuando el introvertido se emplea exteriormente. Así, pues, sólo puede reclamar validez esta fórmula allí donde se

[1] l. c. pág. 55.

ha llegado a un estado casi perfecto: en el introvertido a un mundo conceptual tan rico, flexible y expresivo que no necesita ya aprisionar al objeto en una cama de Procusto, y en el extravertido a un tan pleno conocimiento y consideración del objeto que no pueda ya resultar una caricatura cuando se piense conjuntamente con él. Vemos, pues, que Schiller basa su fórmula en lo máximo posible, poniendo así el desarrollo psicológico del individuo ante un requerimiento exorbitante..., eso suponiendo que se haya dado perfecta cuenta de lo que su fórmula significa en todas sus partes. Sea como fuere, en todo caso hay una cosa clara y ella es que esta fórmula que manda "enajenar todo lo íntimo e informar todo lo exterior" constituye el ideal de la disposición consciente del introvertido. Se basa, por una parte, en la presunción de un ámbito ideal del mundo íntimo de los conceptos, del principio formal, y por otra parte, en la presunción de una ideal posibilidad de aplicación del principio sensible, que en este caso no aparece ya como afección, sino como potencia activa. Mientras es "sensible" el hombre sólo es mundo" y para "no ser sólo mundo ha de dar forma a la materia". Obsérvese aquí una inversión del principio sensible pasivo y paciente. Ahora bien, ¿cómo puede ocurrir semejante inversión? Pues de eso precisamente se trata. Es apenas presumible que el hombre dé, al mismo tiempo, a su mundo conceptual la extraordinaria amplitud que sería necesaria para informar positivamente al mundo material y, también al mismo tiempo, invertir su afección, su sensibilidad, haciéndola pasar de un estado pasivo a un estado activo para llevarla así a la altura del mundo de sus ideas. A algo ha de estar referido el hombre, *en condiciones de inferioridad*, por decirlo así, pues de otra manera sería verdaderamente semejante a Dios. Tendría que ocurrir entonces que Schiller llegase a la violencia en el objeto. Mas con ello otor-

garía a la función arcaica de validez inferior un ilimitado derecho a la existencia, lo que luego, como es sabido, hizo Nietzsche, por lo menos teóricamente. Esta suposición no es, ciertamente, en modo alguno atribuible a Schiller, pues en ninguna parte, que yo sepa, se ha manifestado conscientemente a este respecto. Su fórmula tiene más bien un carácter de todo punto ingenuo-idealista que se compadece muy bien con el espíritu de su época, no contaminada aún de esa honda desconfianza en la esencia y en la verdad humanas propia de la época del criticismo psicológico inaugurada por Nietzsche. La fórmula de Schiller podría llevarse a vías de hecho mediante un desconsiderado punto de vista de violencia al que ya nada importa la justicia ni la equidad respecto del objeto, ni importa tampoco la concienzuda consideración de la propia competencia. Sólo en este caso, que no entró nunca seguramente en los designios de Schiller, podría llegar también la función de validez inferior a la convivencia. Por modo tal se allega furtivamente siempre lo arcaico, ingenua e inconscientemente, velado aún, *en* un principio, por el brillo de las gruesas palabras y del bello gesto y así nos ha procurado la "cultura" de que disfrutamos, sobre cuya esencia, ciertamente, empieza ya la humanidad, hasta cierto punto, a disentir. El arcaico impulso de violencia que tras el gesto de cultura se había ocultado hasta ahora, acabó emergiendo en la sobrehaz para demostrar irrebatiblemente que "somos bárbaros todavía". En verdad no debe olvidarse que en la misma medida en que la disposición consciente puede vanagloriarse, en virtud de una cierta semejanza divina, de su elevado y absoluto punto de vista, se desarrolla una disposición inconsciente también, pero cuya semejanza divina está orientada hacia abajo, en el sentido de un dios arcaico de naturaleza sensual y violenta. La enantiodromía de Heráclito se

encarga de que llegue el dia en que este "deus absconditus" haga acto de presencia y cierre contra el Dios de nuestros ideales. Es como si las gentes, a fines del siglo XVIII, no hubiesen querido ver en toda su evidencia lo que entonces ocurrió en París, sino que hubiesen persistido en una cierta disposición ingeniosa, exaltada o jocunda, para engañarse cerrando los ojos ante las cimas del ser humano.

"Mas allá abajo es horrible,
y no siente el hombre a los dioses,
y nunca, nunca, ambicione escudriñar
lo que ellos, misericordiosos, velan de noche y de espanto."

En los días en que Schiller vivía no había llegado aún la hora de enfrentarse con lo inferior. Nietzsche estaba —también en lo íntimo— mucho más próximo a esta época, de donde que fuese cosa cierta para él que nos acercamos a tiempos de máxima lucha. Por eso también fue quien, como único y verdadero discípulo de Schopenhauer, rasgó el velo de la ingenuidad y halló con su Zarathustra algo de lo que había de constituir el más vivo contenido de tiempos venideros.

b) *Sobre los instintos básicos*. En la carta 12 considera Schiller los dos instintos básicos, a los que consagra en la misma una completa descripción. El instinto "sensible" se ocupa "de mantener al hombre dentro de los límites del tiempo y convertirle en materia". Este instinto exige "que haya variación, que el tiempo tenga un contenido. Este estado del tiempo meramente cumplido se llama *sensibilidad*".[1] "En tal estado el hombre no es otra cosa que una unidad de cantidad, un momento cumplido... o más bien, no lo es, pues su personalidad se anula en cuanto está dominado por lo sensible y el tiempo lo arrebata consigo."[2] "Con ligaduras irrompibles enca-

[1] l. c. pág. 56.
[2] l. c. pág. 57.

dena este instinto al espíritu que aspira a lo alto del mundo de los sentidos y reclama a la abstracción de su libérrima peregrinación al infinito, restituyéndola aquende las fronteras del presente."

Es de todo punto característico de la psicología de Schiller el hecho de que conciba como "sensibilidad" la manifestación de este instinto, y no, por ejemplo, como el *apetito* sensible activo. Esto demuestra que lo sensible tiene para él carácter de *reactivo*, de afección, lo que es característico del introvertido. Un extravertido destacaría seguramente el carácter de *apetito* antes que nada. Es característico además que sea este instinto el que exija la variación. La idea pide inmutabilidad y eternidad. Quien se sitúa bajo la primacía de la idea aspira a la persistencia, de donde el que todo lo que aspire a la variación ha de situarse en el lado contrario. En el caso de Schiller ocurre esto con el sentimiento y percepción, que, de acuerdo con la regla, están fundidos en virtud de su escaso desarrollo. Schiller hace una distinción insuficiente entre *sentimiento* y *percepción*, como lo demuestra el siguiente pasaje: "El sentimiento sólo puede decir: esto es verdad para este sujeto y en este momento y pueden venir otro momento y otro sujeto que recojan la manifestación de la percepción actual" (l. c. pág. 59).

Este pasaje evidencia claramente que en Schiller percepción y sentimiento confluyen también en la expresión verbal. El contenido de este pasaje demuestra una insuficiente valoración y diferenciación de percepción y sentimiento. El sentimiento diferenciado puede establecer también *vigencias generales y* no sólo casuísticas. Ahora bien, es cierto que la *percepción sentimental* del tipo reflexivo introvertido, en virtud de su carácter pasivo y reactivo, es meramente casuística al no poderse elevar, por encima del caso singular por que es únicamente estimulada, a una comparación abstracta de todos

los casos, pues de esta faena no se encarga, en el tipo reflexivo introvertido, la función sentimental, sino la función reflexiva. Inversamente ocurre en el tipo sentimental introvertido, en el que el sentimiento alcanza un carácter general y abstracto y puede, por lo tanto, establecer valores también generales y duraderos.

De la descripción de Schiller se desprende, igualmente, que la percepción sentimental (con lo que designo precisamente la característica mezcla de sentimiento y percepción en el tipo reflexivo introvertido) es aquella función con lo cual no se identifica el yo. Tiene el carácter de lo que se resiste, de lo extraño que "anula" la personalidad, la arrastra consigo, saca al hombre fuera de sí y le enajena. Por eso establece Schiller también el paralelo con el *afecto*, que pone al hombre "fuera de sí".[1] Recobrar la serenidad se llama, "de modo igualmente exacto, *volver en sí* [2], es decir, volver al yo, rehacer la persona". De modo que sin dejar lugar a error, se desprende de esto que para Schiller la percepción sentimental es algo que no pertenece a la persona, sino una circunstancia accesoria, más o menos prescindible, a la que ocasionalmente "una firme voluntad se opone victoriosa". Mas para el extravertido diríase que este aspecto precisamente constituye su verdadera esencia y que precisamente es, en realidad, él mismo, cuando está afectado por el objeto, lo que comprenderemos muy bien si tenemos en cuenta que para él la relación con el objeto es la función de validez superior, a la que el pensar y el sentir abstractos son tan opuestos como para el introvertido ineludibles. El prejuicio de la sensibilidad gravita del mismo modo sobre el pensar del tipo sentimental extravertido que sobre el sentir del tipo introvertido reflexivo. Para ambos supone

[1] Es decir, "extravertido".
* "Introvertido."

máxima "limitación" a lo material y casuístico. También la vivencia en el objeto conoce una "libérrima peregrinación al infinito", y no sólo la abstracción, como en Schiller.

Merced a esta exclusión de la sensibilidad de concepto y del perímetro de la persona puede Schiller llegar a la afirmación de que la persona es "absoluta e indivisible unidad", "que nunca puede estar en contradicción consigo misma". Esta unidad es un desiderátum del intelecto, que quisiera conservar a su sujeto en ideal integridad y del que excluye, por lo tanto, como función de validez superior, la función de la sensibilidad, para él de validez inferior. El resultado es la mutilación del ser humano que constituye precisamente el motivo y el punto de partida de la investigación de Schiller.

Al tener para Schiller el sentimiento la cualidad de percepción sentimental y ser, por lo tanto, casuístico, se atribuye, naturalmente, la máxima estimación, un verdadero valor de eternidad, al pensamiento informador, al "instinto formal", como Schiller le llama:[1] "Mas una vez que el pensamiento dice *esto es, decide para siempre, eternamente, y* la validez de su sentencia está garantizada por la personalidad misma que *desafía a todo cambio."*[2]

Ahora bien, hemos de preguntarnos si en realidad sólo lo persistente constituye el sentido y el valor de la personalidad. ¿No representan acaso la variación, el advenir y la evolución incluso más altos valores que el mero "desafío" al cambio? [3]

"Así, pues, donde el instinto formal se impone y obra en nosotros el objeto puro, tenemos la máxima amplitud del ser, desaparecen todas las limitaciones

[1] En Schiller coinciden "instinto formal" y "fuerza de pensamiento". 1. c. pág. 68.

2 1. c. pág. 59.

[3] El mismo Schiller critica luego este punto en el curso de su investigación.

y el hombre se eleva de la unidad de cantidad a que le restringía la indigencia de los sentidos, a unidad de ideas que abarca el reino todo de los fenómenos." "Ya no somos individuos, sino género; el juicio de todas las mentes está expresado por el nuestro, la elección de todos los corazones está representada por nuestro hecho."

Sin duda el pensamiento del introvertido aspira a este Hyperion, pero es lástima que la unidad de idea constituya el ideal de una clase humana restringida en número. El pensar sólo es una función que, perfectamente desarrollada y obedeciendo exclusivamente a sus propias leyes, aspira naturalmente a general validez. El pensar sólo puede abarcar, pues, una parte del mundo, mientras otra parte sólo puede ser comprendida por el sentimiento, otra sólo por la percepción, etc. Por eso hay distintas funciones psíquicas, pues el sistema psíquico sólo puede ser biológicamente entendido como un sistema de adaptación y hemos de presumir que hay ojos porque hay luz. Así, pues, en toda circunstancia el pensar sólo tiene un tercio o un cuarto de significación, aunque dentro de su propia esfera sea exclusivamente válido, así como la vista es la función exclusivamente válida para la percepción de las vibraciones luminosas y el oído para la percepción de las vibraciones sonoras. Por lo tanto, quien pone por encima del lodo la "unidad de idea" y considera la percepción sentimental como algo opuesto a su personalidad, podría compararse a quien teniendo buenos ojos fuera completamente sordo y anestésico.

"No somos ya individuos, sino género", ciertamente, cuando nos identificamos con el pensar, con una función *única* cabalmente. Somos entonces seres colectivos de validez general, pero completamente enajenados de nosotros mismos. Fuera de este cuarto de psique, quedan los otros tres cuartos en la

tíniebla, sometidos a la presión, víctimas de inferior validez. "Est-ce la nature, qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-mèmes?", podríamos preguntar con Rousseau. Mas apenas puede decirse que sea, en primer término, la naturaleza, sino nuestra propia psicología la que sobrestima bárbaramente una función y se deja arrastrar por ella. Este ímpetu es, ciertamente, un trozo de naturaleza, es decir, se trata de esa irrefrenada energía instintiva que atemoriza al tipo diferenciado cuando *se* manifiesta "casualmente , no en la función ideal, donde es ensalzada y honrada con divino entusiasmo, sino en una función de validez inferior, como dice Schiller claramente. Tero tu individuo y tu necesidad del momento *serán arrastradas por la variación y lo que apeteces ahora ardientemente Uegará un día en que te será aborrecible."*

Ya se evidencie lo desenfrenado, lo desmesurado y desproporcionado en lo sensible —"in objectissimo loco"— o en la función altamente desarrollada como sobrestimación y deificación, es, en el fondo, una y la misma cosa, es decir: *barbarie.* Esta no puede verse, ciertamente, mientras se está hipnotizado por el *objeto* del hacer y se pasa por alto el *cómo* de la acción.

Estar identificado con una función diferenciada equivale a ser colectivo, es verdad que ya no *colectivo idénticamente* como el primitivo, sino *colectivamente adaptado, y* en esta medida "el juicio de todas las mentes está expresado por el nuestro" al pensar y hablar nosotros precisamente como es de esperar en aquellos cuyo pensar está diferenciado y adaptado en ia misma medida. También "la elección de todos los corazones está representada por nuestro hecho" en cuanto pensamos y obramos como todos desean que se piense y que se obre. Todos creen —e incluso puede decirse que lo desean— que lo mejor y a lo que debe aspirarse es a la máxima

identidad posible con una función diferenciada, pues esto es lo que acarrea las más evidentes ventajas sociales. Pero, en cambio, para la minoría de la naturaleza humana, que constituye a veces una gran parte de la individualidad, supone las mayores desventajas. "Mientras se defienda —dice Schiller— un antagonismo original y por ello necesario entre ambos instintos, no habrá, ciertamente, otro medio de conservar la unidad en el hombre, que *subordinar por encima de todo* el instinto sensible al racional. Por aquí puede llegarse a la uniformidad, pero no a la armonía y el hombre seguirá aún dividido eternamente." [1] "Como supone dificultad, dada la vivacidad del sentimiento, permanecer fiel a sus principios fundamentales, se recurre al medio, más cómodo, de *resguardar el carácter embotando los sentimientos.* Pues, de seguro, es infinitamente más fácil permanecer tranquilo ante un adversario inerme, que imponerse a un enemigo bravo y robusto. En esta operación consiste también en su mayor parte lo que se llama formar a un hombre y ello en el mejor sentido de la expresión, cuando significa el cultivo del hombre interior también y no del hombre exterior solamente. Se asegurará a un hombre así formado, ciertamente, de ser ruda naturaleza y aparecer como tal. Mas al mismo tiempo, frente a todas las percepciones de la naturaleza, se encontrará acorazado por principios fundamentales, y la humanidad de fuera le llegará tan poco como la humanidad de dentro." [2]

Sabe Schiller también que ambas funciones, el pensar y la afección (percepción sentimental), pueden *suplantarse mutuamente* (lo que precisamente ocurre, como hemos visto, cuando se da la prelación a una de las funciones).

"Puede poner la intensidad que exige la *fuerza*

[1] l. c. pág. 81 y sigs.
[2] l. c. pág. 67.

activa en lo pasivo (afección), por el instinto material anticiparse al instinto formal y convertir la facultad receptiva en determinante. Puede *otorgar* la *extensión* que conviene a la fuerza pasiva, a la fuerza activa (al pensamiento positivo), por el instinto formal anticiparse al instinto material y suplantar la facultad receptiva por la determinante. En el primer caso no llegará nunca a ser él mismo, en el segundo caso no será nunca otra cosa." [1]

En este pasaje tan notable se contiene mucho de lo ya anteriormente tratado. Cuando la fuerza del pensar positivo afluye a la percepción sentimental, lo que equivale a una inversión del tipo introvertido, se imponen las cualidades de las percepciones sentimentales no diferenciadas, arcaicas, es decir, el individuo se encuentra en un estado de máxima relación, de identidad con el objeto percibido. A este estado corresponde una *extraversión de validez inferior*, es decir, una extraversión que, por decirlo así, desprende completamente al hombre de su yo y le disuelve en arcaicos vínculos e identidades de índole colectiva. Ya no es "él mismo", sino que es pura relación e identificación con su objeto, carente, por lo tanto, de punto de vista. Contra tal estado percibe el introvertido instintivamente la máxima resistencia, lo que no le impide caer en él, a menudo, inconscientemente. No ha de confundirse de ninguna manera este estado con la extraversión de un tipo extravertido, si bien el introvertido se inclina siempre a cometer este error y a testimoniar a esta extraversión el mismo desprecio que en el fondo tiene siempre para su propia relación extravertida.[2] El segundo caso, en cambio, supone la pura des-

[1]]. c. pág. 64 y sigs.

[2] Para evitar falsas interpretaciones quisiera advertir aquí que este desprecio no se refiere al objeto —por ío menos no sucede asi regularmente—, sino a la relación misma tan sólo.

cripción del tipo reflexivo introvertido, que con la amputación de las percepciones sentimentales de validez inferior se condena a sí mismo a la esterilidad, es decir, pasa a encontrarse en ese estado en el cual "la humanidad de fuera le llegará tan poco como la humanidad de dentro".

También aquí se evidencia con claridad que Schiller habla siempre y exclusivamente desde el punto de vista del introvertido. En verdad el extravertido, que no pone su yo en el pensar, sino en la relación sentimental con el objeto, se encuentra a sí mismo en el objeto precisamente, mientras el introvertido se pierde en él. En cambio el extravertido, cuando introvierte, va a parar a su relación, de validez inferior, con las ideas colectivas, a una identidad con el pensar colectivo, de índole arcaica y concretista, que podría designarse como *representar perceptivo.* En esta función de validez inferior se pierde del mismo modo que el introvertido en su extraversión. El extravertido tiene, pues, la misma repugnancia o temor o tácito desprecio para la introversión que el introvertido tiene para la extraversión.

Schiller percibe el contraste entre ambos mecanismos –en su caso, pues, entre percibir y pensar o, como también acostumbra a expresarse, entre "materia y forma" o "pasividad y actividad" (afección y pensar activo)[1]–, como *inconciliable.* "La distancia entre percibir y pensar" es "infinita" y no puede "ser cubierta por nada en absoluto". Ambos "estados son contrapuestos y nunca podrán ser unificados".[2] Pero ambos instintos quieren ser, y siendo "energías" –como Schiller piensa, muy *modernamente*[3]– piden y necesitan la "laxitud",

"Tanto el instinto material como el instinto for-

[1] Contrapuesto al pensar *reactivo* a que se ha aludido antes.
[2] 1. c. pág. 90 y sigs.
[3] 1. c. pág. 68.

mal toman en serio sus exigencias, pues al conocer el uno se refiere a la *realidad y* el otro a la *necesidad de las cosas."* [1]

La "laxitud del instinto sensible no ha de ser en modo alguno consecuencia de una impotencia física y de un embotamiento de la sensibilidad que sólo desprecio dondequiera merecen; ha de ser un acto de libertad, una actividad de la persona, que por su intensidad moral modere lo sensible".[2] "Sólo por el espíritu debe el sentido perder." Según esto debía inferirse que el espíritu sólo debe perder por el sentido. Schiller no lo dice de modo directo, pero esto quiere expresar cuando escribe: "Esta laxitud del instinto formal no debe ser tampoco consecuencia de una espiritual impotencia y de un adormecimiento de las fuerzas del pensamiento y de la voluntad, que para la humanidad supondrían una degradación. En la abundancia de percepciones debe residir su origen honesto. La sensibilidad misma ha de defender su propio campo con victoriosa energía y oponerse a la violencia que en ella quisiera cometer el espíritu con su actividad anticipada."

En estas palabras queda expreso el reconocimiento de la equiparación de "sensibilidad" y espiritualidad. Schiller concede, pues, al percibir, derecho a existencia propia. Mas, al mismo tiempo, vemos aun en este pasaje un hondo pensamiento insinuado, a saber: la idea de una "acción recíproca" de ambos instintos, de una comunidad de intereses o *simbiosis,* como diríamos con expresión algo más moderna, en la que el producto residual de una de las actividades constituirá el elemento nutritivo de la obra. Schiller dice que "la acción recíproca de ambos instintos consiste en que la acción del uno *fundamenta y limita* al mismo tiempo la del otro" y en que "cada uno por sí alcanza precisamente su máxima

1 l. c. pág. 76 y sigs.
2 l. c. pág. 68.

evidencia al estar el otro en actividad". De acuerdo con esta idea no debiera concebirse su contraste en absoluto como algo disolvente, sino por el contrario, como algo útil y vivificante que habría que conservar y estimular. En verdad tal requerimiento va contra el predominio de una función única diferenciada y socialmente valiosa, pues ella es la que en primer término reprime y exprime a las funciones de validez inferior. Esto supondría una sedición de esclavos contra el ideal heroico que nos obliga a sacrificar por lo uno todo *lo demás.* Si se rompe una vez con este principio —que, como se sabe, habiendo sido instituido por el cristianismo en muy gran medida, por lo pronto para la espiritualización del hombre, prestó luego ayuda eficasísima para su materialización también— se manumiten, naturalmente, las funciones de validez inferior, y piden, con razón o sin ella, que se les reconozca lo mismo que a la función diferenciada. Con ello se evidenciará abiertamente el contraste íntegro entre lo sensible y lo espiritual, o entre el percibir sentimental y el pensar en el tipo reflexivo introvertido. El pleno contraste, como dice Schiller también, da lugar a una mutua limitación, que psicológicamente equivale a una abolición del principio del poder, es decir, a una renuncia a la validez general en virtud de una diferenciada función colectiva, generalmente adaptada. De esto se deduce, sin más, el *individualismo,* es decir, la necesidad de un reconocimiento de la individualidad, de un reconocimiento del hombre tal como *es.* Sin embargo, ¡veamos cómo Schiller intenta llegar a la entraña del problema!

"Esta relación mutua de ambos principios sólo es, ciertamente, una faena de la razón que el hombre únicamente en la perfección de su existencia es capaz de suscitar en su integridad. Constituye, en el verdadero sentido de la expresión, la idea de su

humanidad y con ello algo infinito, a lo que en el transcurso del tiempo puede acercarse cada vez más, pero sin alcanzarlo nunca." [1] Es lástima que Schiller esté determinado como tipo. Si no lo estuviera, nunca se le hubiera ocurrido considerar la acción conjunta de ambos instintos como una "faena de la razón", pues racionalmente no pueden unirse los contrarios —"tertium nom datur"— ya que por eso se llaman contrarios precisamente. A menos que Schiller entendiera por razón cosa distinta de la "ratio", una facultad más alta, casi mística. Sólo puede llegarse a la unión de los contrarios prácticamente, por una transacción, o *irracionalmente,* al surgir entre ellos un *novum* a ellos distinto y no obstante apto para acoger sus energías igualmente como expresión de ambos y de ninguno de los dos. Esto es algo que no puede inventarse, que sólo la vida puede crearlo. A esta posibilidad se refiere efectivamente Schiller, como puede verse en las siguientes palabras: "Mas si hubiera casos en que hiciera (el hombre) al mismo tiempo esta doble experiencia, en que al mismo tiempo fuera consciente de su libertad y percibiera su existencia, en que al mismo tiempo se sintiera como materia y se reconociera como espíritu, tendría en estos casos, y enteramente sólo en ellos, una noción completa de su humanidad, y el objeto que esta noción le procurase le serviría de símbolo de su determinación cumplida." (1. c. pág. 70.)

De modo que si el hombre fuese capaz de vivir al mismo tiempo ambas fuerzas o instintos, es decir, si pudiera percibirlos pensando y pensarlos percibiendo, surgiría de esta vivencia (lo que Schiller llama el objeto), un *símbolo* que expresaría su determinación cumplida, es decir, el camino en que su Sí y su No se le unen. Antes de entrar en detalles sobre la psicología de este pensamiento, considere-

[1] 1. c. pág. 69.

mos cómo concibe Schiller la esencia y la génesis del símbolo: "El objeto del instinto sensible... se llama *vida* en su más alta expresión: un concepto que supone todo el ser material y toda inmediata presencia en los sentidos. El objeto del instinto formal... se llama *forma*..., un concepto que comprende toda formal hechura de las cosas y todas las relaciones de las mismas con las energías del pensamiento." [1] El objeto de la función mediadora se llama, pues, para Schiller, "*formaviva*" y como tal sería precisamente el símbolo en el que se unan los contrarios, "un concepto que sirve para designar toda hechura estética de los fenómenos, en una E alabra, lo que en su más lata significación se llama elleza".[2] Pero el símbolo presupone una función que crea símbolos, y los acoge de nuevo al crearlos. Esta función la atribuye Schiller a un tercer instinto, que llama *instinto de juego*, que no tiene semejanza con ninguna de las funciones contrapuestas y que, no obstante, está entre ambas y responde a la esencia de ambas, ello suponiendo (lo que Schiller no advierte) que fuesen entonces el percibir y el pensar las funciones *serias*. Ahora bien, hay no pocos en quienes ni el percibir ni el pensar son completamente serios y en ellos habría de interponerse, por lo tanto, en vez del juego la seriedad. Si bien Schiller, en otro lugar (pág. 61), niega la existencia de un tercer instinto fundamental mediador, aceptemos, con todo, que, aunque en verdad es su conclusión algo insuficiente, su intuición sea tanto más certera. Pues, efectivamente, hay algo entre los contrastes, mas en el tipo puramente diferenciado ha llegado a hacerse invisible. Lo observamos en el introvertido en lo que yo llamo percepción sentimental. A causa de la represión relativa la función

[1] 1. c. pág. 73.
[2] 1. c. pág. 74.

de validez inferior so adinere sólo en parte a la conciencia, pero en su otra parte depende del inconsciente. La función diferenciada se adapta en todo lo posible a la realidad exterior, en puridad es una función de realidad y por ello el elemento fantástico queda en ella excluido todo lo posible. Por eso se asocia a las funciones de validez inferior, que son reprimidas de modo semejante. Por eso el percibir del introvertido, que por lo común es sentimental, tiene un muy tuerte matiz de fantasía inconsciente. El tercer elemento en que los contrastes confluyen es la *actividad de la fantasía,* por una parte creadora y receptiva por otra parte. A esta función es a la que Schiller llama instinto de juego, con lo que pretende decir más de lo que dice realmente. Observa Schiller: "Pues para decirlo, al cabo, de una vez: el hombre sólo juega allí donde es hombre en la significación plena cíe la palabra y sólo es hombre íntegramente allí donde juega." [1]

Objeto del instinto de juego es para él la belleza: "Con la belleza debe el hombre sólo jugar y sólo debe jugar con la belleza."

Era consciente Schiller de lo que podía suponer el colocar el "instinto de juego" hasta cierto punto en lugar preeminente. Como hemos visto ya, ocasiona la supresión de la represión un choque de los contrastes y una conciliación que acaba necesariamente con un relajamiento de los que hasta el momento habían sido valores supremos. Constituye una catástrofe de la cultura, tal como aún hoy la entendemos, el que intervenga el aspecto bárbaro del europeo, pues, ¿quién garantiza que esta clase de hombre cuando empieza a jugar ha de escoger precisamente como fin de su juego el temple estético y el disfrute de la auténtica belleza? Sería esto una anticipación de índole injustamente precipi-

[1] L c. pág. 79.

tada. Antes bien, es de esperar del necesario rebajamiento de la acción de la cultura algo completamente distinto por lo pronto. Por eso dice Schiller, con razón: "El instinto de juego estético apenas podrá ser reconocido en sus primeros intentos, pues el instinto sensible, con su obstinado capricho y su apetito salvaje, se interpone continuamente. Por eso vemos el gusto rudo, lo nuevo y sorprendente, lo abigarrado y matizado de aventura, lo violento y salvaje, prender lo primero y de nada huir como de la sencillez y la serenidad." [1]

Hemos de inferir de esto que Schiller se daba cuenta del peligro de semejante transformación. Y ello nos explica también que él mismo no se diera por satisfecho con la solución hallada y que sintiese la apremiante necesidad de ofrecer al hombre un más firme fundamento de su humanidad que la insegura base de una disposición de estética y juego. Tenía que ser así. Pues el contraste entre ambas funciones o entre ambos grupos de funciones es de tal magnitud y gravedad, que, con verdad hablando, a duras penas alcanzaría el juego a ponderar lo grave y lo serio de este conflicto. "Similia similibus curantur"..., se requiere una tercera cosa que en seriedad equivalga por lo menos a las otras dos. En la disposición de juego ha de excluirse toda seriedad y con ello queda abierta la posibilidad de una determinación absoluta. Unas veces le place al instinto ser atraído por el percibir, otras veces por el pensar, ahora le place jugar con objetos y luego prefiere jugar con pensamientos. En todo caso no jugará exclusivamente con la belleza, pues para ello sería necesario que hubiera dejado de ser bárbaro el hombre, que estuviera educado ya estéticamente y de lo que precisamente se trata es de ver cómo puede salir del estado de barbarie. Por eso ha de aclararse, ante todo, dónde se encuentra realmente el hombre

[1] l. c. pág. 156.

en su más intima esencia. A priori lo mismo puede ser percibir que pensar, está en contraste consigo mismo, luego na ae estar de algún modo entre ambas cosas y ser verdaderamente en lo más íntimo un ser que participa, ciertamente, de ambos instintos y no obstante puede ser diferenciado de ambos, por modo tal, que ha de sufrirlos, es cierto, y en caso dado someterse a ellos o servirse de ellos también, mas diferenciándose de estos instintos como de fuerzas naturales a las que está, sin duda, sometido, pero con las que no se reconoce identificado. Schiller se expresa del siguiente modo: "Esta íntima residencia de dos instintos fundamentales no contradice en modo alguno, por lo demás, la unidad absoluta del espíritu, en cuanto se le diferencia de ellos. Ambos instintos existen, y actúan, ciertamente, en él, pero él mismo no es materia, ni forma, ni es sensibilidad, ni razón." (l. c. pág. 99.)

A mi ver insinúa aquí Schiller algo muy importante: *la posibilidad de eliminación de una médula individual* que puede unas veces ser sujeto y otras objeto de las funciones contrarias, pero que se mantiene siempre diferenciable de ellas. La diferenciación misma es un juicio tanto intelectual como moral. En unos se verifica por el pensar, en otros por el sentir. Si no se logra la diferenciación o simplemente si no se hace, la consecuencia inevitable es la disolución del individuo en los dobles contrapuestos al identificarse con ellos. La consecuencia subsiguiente es una disensión consigo mismo o una decisión arbitraría en un sentido o en el otro, con represión violenta del contrario. Este proceso de ideas constituye una reflexión muy antigua que, según creo, ha sido formulada del modo más interesante psicológicamente por Synesius, obispo cristiano de Ptolemais y discípulo de Hypatia. En su libro "Des omniis" [1] atribuye al "spiritus phantasticus"

[1] Según la traducción latina de MARSILIUS FICINUS, 1494.

prácticamente el misino lugar en la psicología que Schiller al instinto de juego v yo a la fantasía creadora, sólo que en vez de psicológica, se expresa *metafísicamente*,lo que para nuestro fin, como un modo de expresión antiguo, no ha de tomarse en consideración. Dice Synesius: "Spiritus phantasticus inter æterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus."

El "spiritus phantasticus" une en sí los contrarios y por eso desciende a la naturaleza instintiva hasta lo animal, donde se convierte en instinto y en provocador de apetitos demoníacos: "Vindicat enim sibi spiritus hic aliquid velut proprium, tamquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quæ tam longe disjuncta sunt, occurrunt in una natura. Atque essentiæ phantasticæ latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus. —Atque c.st animalis ipsius ratio, multaque per phantasticam hanc essentiam sapit animal, etc.— Tota genera dæmonum ex ejusmodi vita suam sortiuntur essentiam. Illa enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et iis quiæ fiunt intus, imaginata."

Los demonios no son, psicológicamente, otra cosa que interferencias del inconsciente, es decir, irrupciones de naturaleza espontánea en la continuidad del fluir consciente por parte de complejos inconscientes. Los complejos son comparables a demonios que perturban caprichosamente nuestro pensar y nuestro obrar; por eso en la Antigüedad y en la Edad Media, a los que padecían graves perturbaciones neuróticas se les consideraba como posesos. Así, pues, cuando el individuo, consecuentemente, se sitúa de un lado, se coloca en el otro lado el inconsciente y se rebela, lo que claro que precisamente a los filósofos neoplatónicos o cristianos había de sorprender más que a nadie, desde el momento en que defendían el punto de vista de una exclusiva

espiritualización. Especialmente valiosa es la referencia a la naturaleza imaginaria de los demonios. Como se ha explicado ya, es precisamente el elemento fantástico lo asociado en el inconsciente a las funciones reprimidas. Al no diferenciarse el individuo (como podríamos decir más brevemente, en vez de médula individual) de los contrastes, se identifica con ellos y se produce así un intimo desgarramiento, es decir, surge una torturante disensión. Esto lo expresa Synesius de la siguiente manera: "Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritualem quoque animam vocaverunt, fit deus et dæmon omniformis et idolum. In hoc etiam anima pœnas exhibet."

Por la participación en lo instintivo se convierte el espíritu en "un dios y demonio omniforme". lista extraña idea se comprenderá inmediatamente si recordamos que percibir y pensar son en sí funciones colectivas en Jas que el individuo (el espíritu, en Schiller) se ha disuelto por no diferenciación. Se convierte así, pues, en un ser colectivo, es decir semejante a Dios, pnes Dios es una representación colectiva de esencia omni-extensa. "En este estado —dice Synesius— sufre el alma la pena." La redención se verifica por diferenciación, al descender el espíritu a las profundidades cuando está "humidus et crassus", es decir, al complicarse con el objeto, y al ascender, en cambio, nuevamente, cuando purificado por la pena se ha vuelto "enjuto y estuoso", diferenciándose precisamente por esta ardiente virtud de la naturaleza húmeda de su cubil subterráneo.

Naturalmente se ocurre preguntar aquí con qué fuerza puede contar lo invisible, el individuo, para su defensa contra los instintos disolventes. Que pueda lograrse esta defensa recurriendo al instinto de juego, es algo que no piensa ya Schiller en este pasaje, pues ha de tratarse aquí, verdaderamente,

de algo serio, de una fuerza importante capaz de disociar eficazmente al individuo de los contrastes. Pues- por un lado invita el más alto valor, el supremo ideal, y por otro lado atrae el goce más intenso: "Cada uno de estos instintos básicos —dice Schiller—, aspira, tan pronto como se ha desarrollado, necesariamente y según su naturaleza, a satisfacerse; mas precisamente por ser necesaria la tendencia de ambos y por referirse en ambos a objetos opuestos, esta doble necesidad se anula y la voluntad dispone de libertad completa entre ambos. La voluntad es, pues, la que se comporta como una potencia entre ambos instintos, y ninguno de los dos puede, frente al otro, comportarse también como potencia." "No hay en el hombre más potencia que su voluntad y solamente lo que anula al nombre mismo, la muerte y la privación de la conciencia, puede anular la libertad interior." [1]

Lógicamente es exacto que los contrastes se anulan, pero *prácticamente* no es esto lo que ocurre y así sucede que los instintos se enfrentan activamente y producen el conflicto, por lo pronto insoluble. La voluntad podría, ciertamente, decidir, pero sólo si anticipamos el estado a que precisamente ha de llegarse. Más aun, no se ha resuelto el problema de cómo ha de salir el hombre de la barbarie, ni se ha llegado aún a ese estado que podría únicamente dar a la voluntad la orientación que conviene a ambos instintos y los une. Es síntoma precisamente del estado de barbarie el que la voluntad esté parcialmente determinada por una sola función, pues la voluntad ha de tener un contenido, una finalidad. ¿*Y cómo* está dada dicha finalidad? ¿Puede ser de otra manera que en virtud de un previo proceso psíquico, que por un juicio intelectual o determinado por el sentimiento o por un apetito sensible brinda a la voluntad finalidad y contenido? Si obe-

[1] 1. c. págs. 99 y 100.

decenios al apetito sensible como motivo de la voluntad, obraremos de acuerdo con uno de los instintos, contra nuestro juicio racional. Si confiamos, en cambio, al juicio racional el cometido de intentar un arreglo, la más justa consideración distributiva se apoyará siempre en el juicio racional, concediendo, por lo tanto, al otro instinto la prerrogativa sobre lo sensible. De todos modos la voluntad estará determinada unas veces más de este lado y otras veces más del lado contrario, mientras se vea obligada a extraer su contenido de un lado o de otro. Mas para que pudiera realmente decidir la disputa, debería basarse en un estado o proceso medio que le diese un contenido que no estuviera ni demasiado lejos, ni demasiado cerca del uno ni del otro lado. Este contenido tendría que ser, según la definición de Schiller, un contenido *simbólico*, pues sólo a un símbolo le corresponde la posición intermedia entre los contrastes. La realidad que presupone uno de los instintos es distinta a la del otro. Sería para la de este otro *irreal* o *apariencia y* viceversa. Ahora bien, al símbolo le conviene este doble carácter de lo real y de lo irreal. No sería símbolo si sólo fuese real, pues entonces sería un fenómeno real que no podría ser simbólico. Sólo puede ser simbólico io que en lo uno comprende lo otro también. Si fuera irreal no sería otra cosa que una \acua imaginación que a nada real se refiere y así tampoco sería un símbolo.

Las funciones racionales son, según su naturaleza, incapaces de producir símbolos, pues únicamente producen lo racional, que está unívocamente determinado y no comprende, al mismo tiempo, lo otro, lo contrapuesto. Habría, pues, que buscar para la voluntad la base imparcial en que pudiera fundarse para recurrir a otra instancia en la que no estuvieran los contrastes claramente diferenciados, sino originariamente unidos todavía. Esto no ocurre evidente-

mente en la conciencia. Pues lo consciente es, según su esencia, *discriminación*, diferenciación entre yo y no yo, entre sujeto y objeto, entre sí y no, etc. A la diferenciación de la conciencia se debe cabalmente la disociación de los dobles contrapuestos, pues sólo la conciencia puede conocer lo conveniente y distinguirlo de lo no conveniente o inútil. Ella sola puede declarar válida esta función e inválida la otra y prestar por ello a ésta la fuerza de la voluntad y tener así a raya las pretensiones de aquélla. Pero donde no hay conciencia, donde aún impera lo consciente instintivo, no hay reflexión, no hay pro ni contra, ni disensión, sino simple acaecer, ordenada normalidad instintiva, proporción de la vida. (Desde luego, en cuanto el instinto no tropieza con situaciones a las que no se adapta. En este caso sobrevienen la represión, el afecto, la confusión, el pánico.)

Carecería, pues, de finalidad recurrir a la conciencia para decidir el conflicto entre los instintos. Una decisión constante sería pura arbitrariedad y no podría, por lo tanto, suministrar a la voluntad nunca ese contenido simbólico que es lo único capaz de conciliar irracionalmente un contraste lógico. Para eso tendríamos que descender más, tendríamos que calar hasta la hondura de ese cimiento de la conciencia donde se conserva aún lo instintivo originario, es decir, tendríamos que recurrir a lo inconsciente, donde todas las funciones psíquicas confluyen indiferenciadas en la originaria y fundamental actividad de lo psíquico. La insuficiente diferenciación en lo inconsciente procede, en primer término, de la trabazón, directa casi, de toaos los centros cerebrales entre sí, y en segundo término, del valor energético, relativamente débil, de los elementos inconscientes.[1] Que tienen relativamente poca

[1] Véase el trabajo de NUNBERG: *Uber koeperliche Begleit-*

energía se deduce del hecho de que un elemento inconsciente, si alguna vez recibe una acentuación más fuerte, en el acto deja de ser subliminal, ascendiendo allende el umbral de la conciencia, para lo que sólo está capacitado merced a una especial energía que reside en su intimidad. Así sobreviene la "ocurrencia", la "representación desasida en ascensión libre" (Herbart). Los fuertes valores energéticos de los contenidos conscientes producen el efecto de una intensa iluminación por la que sus diferencias se hacen claramente evidentes y se excluyen las confusiones. En el inconsciente, en cambio, se suplantan los más heterogéneos elementos desde el momento en que tienen, aunque sólo sea una vaga analogía, precisamente a causa de su poca luminosidad, de su débil valor energético. Incluso impresiones sensibles heterogéneas llegan a fundirse, como ocurre en los "fotismas" (Bleuler), en la "audition coloriée". También el lenguaje contiene no pocas de estas fusiones inconscientes, como he demostrado, por ejemplo, por lo que al tono, a la luz y a los estados de ánimo se refiere.[1] De modo que lo inconsciente sería la instancia psíquica donde todo lo que aparece disociado y contrapuesto en la conciencia confluye en agrupaciones y condensaciones que cuando se transportan y elevan como tales a la luz de la conciencia evidencian una naturaleza que revela partes integrantes tanto de un lado como de otro, sin pertenecer, no obstante, al uno ni al otro lado, sino asumiendo una posición intermedia independiente. Esta su posición intermedia constituye su mérito y su demérito para la conciencia, demérito en cuanto nada en sus agrupaciones puede percibirse claramente diferenciable como inmediato, por lo que la conciencia, poseída de perplejidad, no sabe

erscheinungen assoziativer Vorgänge. En JUNG: *Diagnost. Assoz. stud.* Tomo II. pág. 196 y sigs.

[1] *Wandl. und Symb. der Libido*, pág. 155 y sigs.

qué hacer con ello; poro constituye u» valor *en* cuanto su indiferenciabilidad precisamente delata ese carácter simbólico que ha do convenir al conteniJo de una voluntad mediadora. Además de la voluntad, que depende por completo de su contenido, se le ofrece al hombre la ayuda de esa sede materna de la fantasía creadora, e! inconsciente, capaz de producir en todo momento, por la vía del proceso natural, les símbolos elementales de H actividad psíquica, símbolos que *pueden* servir para la determinación de la voluntad mediadora. Digo "pueden", porque el símbolo no se cuela "eo ipso" en el hueco, sino que permanece en el inconsciente hasta que los valores energéticos de los contenidos de la conciencia rebasan el valor del símbolo inconsciente. En condiciones normales ocurre esto siempre. En condiciones anormales se trata de una inversión distributiva de los valores, en la que se atribuye un valor mayor a lo inconsciente que a lo consciente. En este caso el símbolo hace, efectivamente, acto de presencia en la sobrehaz de la conciencia, pero no es admitido por la voluntad consciente, ni por las funciones ejecutivas conscientes, al haberse éstas convertido, en virtud de la inversión de valores, en *subliminales*. Lo inconsciente se ha hecho *supraliminal*, produciéndose un estado de anormalidad, una perturbación mental.

En circunstancias normales, por lo tanto, se ha de suministrar *artificialmente* energía al símbolo, para acrecentar su valor *y* transportarlo así a la conciencia. Esto ocurre y con ello volvemos al hilo de las ideas de Schiller sobre la diferenciación —al diferenciar al yo— de los contrastes. La diferenciación equivale a un reflujo de libido por ambos lados, en cuanto hay *libido disponible*. La libido invertida en los instintos sólo puede considerarse disponible en determinada proporción, exactamente hasta donde alcanza ia fuerza de la voluntad, en cuanto repre-

senta la cantidad de energía de que el yo puede disponer "libremente". Esta finalidad es tanto más posible, cuanto más contenida esté la ulterior evolución por el conflicto. La voluntad no decide en este caso entre los contrastes, *sino sólo en lo que al yo se refiere,* es decir, se hace refluir al yo la energía disponible, o con otras palabras: se *introvierte.* La introversión supone tan sólo que se retiene la libido en el yo y se le impide participar en los contrastes en conflicto. Como encuentra cerrado el camino hacia afuera, se encauza naturalmente hacia el pensar, con lo que corre peligro nuevamente de enredarse en el conflicto. En virtud del acto de la diferenciación e introversión no sólo ha de desprenderse la libido disponible del objeto exterior, sino del objeto interior también, es decir, del pensamiento. Queda así reducida a una completa carencia de objeto, no está ya referida a nada que pudiera constituir contenido de la conciencia y se sumerge, por lo tanto, en lo inconsciente, donde se ase automáticamente al material de la fantasía que encuentra dispuesto, impulsándolo a la emergencia. La expresión "forma viva", con que Schiller designa al símbolo, está elegida felizmente, pues el material de la fantasía sobrevenido contiene imágenes de la evolución psicológica del individuo en sus estados subsiguientes, algo así como una indicación previa o una descripción, en cierto modo, del camino que se abre entre los contrastes. Si con frecuencia la actividad discriminadora de la conciencia no encuentra aún en las imágenes mucho que comprender por modo inmediato, contienen, sin embargo, estas intuiciones, una fuerza vital que puede actuar de manera determinante sobre la voluntad. La determinación sobre la voluntad se ejerce en ambos sentidos, con lo que, al cabo de algún tiempo, se refuerzan nuevamente los contrastes. Ahora bien, el conflicto renovado obliga nuevamente al proceso que

acabamos de describir, con lo que se va renovando también lo posibilidad de avanzar un paso. He designado esta función mediadora en los conflictos como *función trascendente*, por lo que no entiendo nada misterioso, sino, simplemente, una función de elementos conscientes e inconscientes, o como se diría, por ejemplo en matemáticas, una función común de magnitudes reales e imaginarias.[1] Además de la voluntad —cuya importancia no ha de negarse por ello— tenemos aun la fantasía creadora como la única función, irracional-instintiva, capaz de ofrecer a la voluntad un contenido que, por su índole, reúna los contrastes. Esta es la función que Schiller, de modo intuitivo, ciertamente, concibió como fuente de los símbolos, pero designó como instinto de juego, inutilizándola desde este momento para la motivación de la voluntad. Para encontrar a ésta un contenido, recurrió a la razón, incurriendo así en parcialidad. Pero llega, en nuestro problema, a una sorprendente aproximación, cuando dice: "Este poder de la sensibilidad ha de ser, pues, destruido, antes que la ley (es decir, la voluntad racional) sea elevada a él. No se ha cumplido, pues, con iniciar algo que antes no había. El hombre no puede pasar directamente del percibir al pensar, *ha de retroceder un paso*, pues sólo anulando una determinación puede producirse la otra. Ha de estar, pues, momentáneamente libre de toda determinación y pasar por un estado de pura determinabilidad. Con ello ha de retroceder, en cierto modo, a ese estado

[1] Debo advertir que sólo en principia se expone aquí esta función. Ulteriores contribuciones a este muy complejo problema, en las que el modo como son admitidos los materiales inconscientes en la conciencia es de importancia fundamental, se encuentran en mi trabajo *La structure de L'Inconscient* (Archives de Psychologie, dic 1916), asi como en mi folleto titulado *Die Psychologie der unbewusten Prozesse* (Rascher, Zurich, 1917).

negativo de pura indeterminación en que se encontraba antes de que impresionara sus sentidos cosa alguna. Mas dicho estado estaba completamente vacío de contenido y de lo que se trata ahora es de conciliar una indeterminación idéntica y una determinabilidad igualmente ilimitada, con la máxima sustancia posible, porque a este estado ha de suceder inmediatamente algo positivo. La determinación recibida por medio de la sensación, ha de ser, pues, mantenida, porque no debe perder la realidad. Mas en cuanto supone limitación, ha de ser, al mismo tiempo, anulada, porque ha de tener lugar una determinabilidad ilimitada."[1]

Este pasaje, de difícil comprensión, se entenderá con facilidad, en vista de lo anteriormente dicho, siempre que tengamos en cuenta que Schiller se inclina siempre a buscar la solución en la voluntad racional. Hemos de eliminar este motivo. Y entonces veremos cuán claro es lo que predice. El paso atrás supone la diferenciación de los instintos contrapuestos, el desprendimiento y reflujo de libido de los objetos interior y exterior. Es verdad que Schiller tiene aquí presente, en primer término, el objeto sensible, desde el momento en que, como se ha dicho, trata de arribar siempre po/ el lado del pensar racional que, al parecer, considera ineludible para la determinación de la voluntad. Le apremia, sin embargo, la necesidad de anular toda determinación. En ello va dado, implícito, el desprendimiento del objeto interior, de la idea, pues de otra manera sería imposible llegar *a* una total carencia de contenido y determinación, es decir, a ese estado originario de inconsciencia en que aún no impone sujeto y objeto la conciencia discriminadora. Con ello alude evidentemente Schiller a lo mismo que he formulado yo como *introversión en lo inconsciente.*

[1] l. c. pág, 104.

Por "determinabilidad ilimitada" se entiende evidentemente algo semejante al estado de inconsciencia en que todo puede actuar indiferenciadamente sobre todo. Este estado de \acuidad de la conciencia ha de "concillarse con la máxima sustancia posible". Esta sustancia, trente al vacío de la conciencia, sólo e¡ contenido inconsciente puede ser, pues ningún otro contenido está dado. Con ello se expresa evidentemente la unión de inconsciente y consciente y ha de resultar "de este estado algo positivo". Esto "positivo" es para nosotros la *determinación simbólica de la voluntad*. Para Schiller la unión de percibir y pensar se verifica pasando por un "estado intermedio" que llama "estado intermedio de ánimo", en el cual actúan al misino tiempo la sensibilidad y la razón, mas precisamente por ello anulan mutuamente su potencia determinante, y por una oposición producen una negación. La anulación de los contrastes produce un vacío que llamamos precisamente lo inconsciente. Este estado, al no estar determinado por los contrastes, es accesible a toda determinación. Schiller le llama estado "estético" (1. c. pág. 105). Es curioso que pase por alto el hecho de que la sensibilidad y la razón no pueden estar "activas" al mismo tiempo en este estado, pues, como el mismo Schiller dice, están anuladas por mutua negación. Mas como algo ha de estar en actividad y Schiller no dispone de otra función, pues, hace entrar en actividad nuevamente a los dobles contrapuestos. Existe, ciertamente su actividad, pero como !u conciencia está "vacía", ha de situársela necesariamente en lo inconsciente.[1] Fáltale a Schiller este concepto, por lo que cae en contradicción. La función estética intermedia se identificaría, pues, en nuestra actividad productora de símbolos; con la fantasía creadora, Schiller define la "índole estética"

[1] "Como dice Schiller muy bien, en el estado estético es cero el nombre. i. c. pág. 108.

como la relación de una cosa "con el conjunto de nuestras distintas fuerzas (facultades psíquicas) sin ser objeto determinado para una singularmente". En vez de esta definición vaga, acaso hubiera hecho mejor en volver sobre su antiguo concepto del símbolo, pues el símbolo tiene la cualidad de referirse a todas las funciones psíquicas sin constituir un objeto determinado de una de ellas singularmente. Como éxito del logro de esta disposición de ánimo intermedia ve Schiller el hecho de que al hombre "se le haya restituido íntegramente, por vía natural, la posibilidad de hacer de sí mismo lo que quiere. . ., la libertad de ser lo que ha de ser". Al proceder Schiller, de preferencia, intelectual y racionalmente, es víctima de su propio juicio. Ya la elección de la expresión "estético" lo demuestra. Si hubiera conocido la literatura hindú, hubiese podido darse cuenta de que la *imagen primaría* que le amaga íntimamente, tiene una significación completamente distinta de la "estética". Su intuición encontró el modelo inconsciente que desde siempre yace, presto, en nuestro espíritu. Mas lo interpreta como "estético" a pesar de haber destacado antes, y en primer término, lo simbólico. La imagen primitiva a que me refiero es ese peculiar brote de ideas de Oriente que en la India se ha condensado en la doctrina *Brahman-Atman*, y en China encontró su paladín filosófico en Lao-tse. La concepción hindú enseña la liberación de los contrastes, por lo que entiende todo estado afectivo y toda vinculación emocional al objeto. La liberación se logra haciendo refluir la libido de todos los contenidos, con lo que se produce una total introversión. A este proceso psicológico se le denomina, de modo muy característico, *tapas,* cuya traducción más propia es autoempollamiento. Esta expresión describe certeramente el estado de la meditación carente de contenido, en la que en cierto modo, se hace afluir al propio yo

la libido como calorificación incubadora. Por el total desprendimiento del objeto de todas las funciones, se produce necesariamente en lo intimo (en el yo) un equivalente de la realidad objetiva o una total identidad de lo íntimo y de lo extemo que técnicamente puede designarse como el "tat twan" así (eso eres tú). Por la confusión del yo con las referencias al objeto, surge la identidad del yo (atman) con la esencia de] mundo (es decir, con las referencias del sujeto respecto del objeto), de modo que es conocida la identidad entre el atman interior y el exterior. El concepto del brahmán se diferencia en poco del concepto del atman, pues en el brahmán no está dado explícito el concepto del yo y sólo un estado, por decirlo así, más general, no definible de más cerca, de identidad entre el íntimo y lo externo. Un concepto, en cierto sentido paralelo al de *tapas,* es el de *yoga,* por lo que ha de entenderse menos un estado de meditación que una técnica consciente para llegar al estado de tapas. Yoga es un método por el que, obedeciendo a un plan, se va "retirando" libido, con lo que se la libra de la vinculación a los contrastes. El fin de tapas y yoga es la consecución de un estado intermedio del que surge lo creador y lo liberador. El éxito psicológico supone para el individuo la consecución del brahmán, de la suprema luz", o "ânanda" (delicia). Este es el fin último del ejercicio liberador. También se ha concebido cosmogónicamente el mismo proceso, al hacer surgir del Brahman-Atman, como base del mundo, toda la creación. El mito cosmogónico, como todo mito, es una proyección de procesos inconscientes. La existencia de este mita demuestra que en el inconsciente de los que ejercitan en el tapas tienen lugar procesos creadores que han de interpretarse como reajustamientos respecto del objeto. Dice Schiller: En cuanto en el hombre se hace la *luz,* tampoco hay noche ya fuera de él. Al hacerse en él la calma, se

ritam nos lleva al concepto del tao en Lao-tse. Tao es el "camino justo", el imperio de la norma, la vía intermedia a través de los contrastes, ajena a ellos y. no obstante, uniéndolos en sí. El sentido de la vida consiste en seguir esta vía de lo intermedio y no extraviarse en los contrastes nunca. En Lao-tse falta en absoluto el momento extático. Está sustituido por una mayor claridad filosófica, por una sabiduría intelectual e intuitiva, no enturbiada por ninguna clase de mística niebla, que representa sencillamente el máximo asequible de superioridad mental y que por lo mismo carece de lo caótico al extremo de encontrarse a estelar distancia de lo desordenado de este mundo real. Doma todo lo salvaje sin asirlo con ademán purificador para transformarlo en algo superior.

Podría fácilmente objetarse que hemos ido a buscar demasiado lejos la analogía entre las ideas de Schiller y estas ideas aparentemente remotas. Mas no debe olvidarse que, poco después de Schiller, vemos cómo las mismas ideas precisamente trascienden el genio de Schopenhauer, en íntimo maridaje ya con el espíritu germánico occidental, del que no se han desvanecido hasta el día. A mi ver poco importa que la traducción latina de los Upanishad debida a Anquetil du Perron (1802) haya sido accesible a Schopenhauer, mientras Schiller no establece conscientemente la menor conexión con las noticias sobre el tema, en su tiempo muy escasas aún. He tenido ocasión de sobra de comprobar en mi experiencia práctica que no es necesaria la transmisión directa para que semejantes afinidades se produzcan. Algo muy parecido vemos precisamente en las ideas fundamentales de mester Eckhart y también, en parte, de Kant, que evidencian una semejanza en extremo sorprendente con las ideas de los Upanishad, sin haber recibido su influencia en lo más mínimo, ni directa, ni indirectamente. Ocurre lo mismo quo

con los mitos y símbolos que pueden surgir autóctonamente en todos los rincones de la tierra, siendo no obstante, idénticos, precisamente por ser creación del mismo inconsciente humano, difundido por todas partes y cuyos contenidos son infinitamente menos distintos que las razas y los individuos.

Considero también necesario establecer un paralelo entre las ideas de Schiller y las del Oriente para que las de aquél se vean libres del ropaje del estetismo [1], que les viene estrecho. El estetismo no es apto para resolver el dificilísimo y grave problema de la educación del hombre desde el momento en que presupone siempre precisamente lo que debía ser su producto: la capacidad de amar la belleza. Puede decirse que impide una profundización del problema al adaptar siempre la mira de lo calamitoso, de lo feo y difícil, inclinándose siempre al goce como a una finalidad, aunque se trate de noble goce. Por eso le falta también al estetismo toda fuerza motivadora de índole moral, ya que en el fondo de su esencia sólo es hedonismo refinado. Schiller se esfuerza, ciertamente, en aportar un motivo moral, sin que lo logre de modo que convenza, pues, en virtud precisamente de su disposición estética, le es imposible ver a qué consecuencias lleva el reconocimiento del otro aspecto de la naturaleza humana. El conflicto que así se produce supone tal confusión y tal sufrimiento para el hombre, que por la contemplación de lo bello podrá, todo lo más, reprimir su contrario, pero sin redimirse a sí mismo, con lo que —en «1 mejor de los casos— se vuelve al estado anterior. Para sacar al hombre de este conflicto se requiere una disposición distinta de la estética. Queda esto demostrado justamente por el paralelo con las ideas

[1] Empleo la palabra "estetismo" como expresión abreviada de "concepción estética del mundo". No me refiero, pues, a ese estetismo con el regusto de la labor estetizante y de la sensiblería, que acaso pudiera designarse como esteticismo.

del Oriente. La filosofía religiosa hindú ha captad» este problema en toda su hondura y ha evidenciado qué categoría de medio se necesita para hacer posible la solución del conflicto. Para lograrlo se requiere el máximo esfuerzo moral, la máxima negación de sí mismo, la mayor voluntad de sacrificio y la suprema autenticidad religiosa: la verdadera santidad. Como es sabido, Schopenhauer, al reconocer lo estético, ha destacado con la mayor evidencia este aspecto del problema precisamente. Por cierto que no debemos, en modo alguno, engañarnos al suponer que las palabras "estético", "belleza", etc., tenían para Schiller idéntica resonancia que para nosotros. No creo exagerar si afirmo que la "belleza" constituía para Schiller *un ideal religioso.* La belleza era su religión, su "estado de ánimo estético" podría muy bien producirse por "devoción religiosa". Sin dar a esto expresión y caracterizar explícitamente su problema básico de religioso, llega la intuición de Schiller al problema religioso propiamente, aunque sólo, es cierto, al problema religioso del primitivo, que incluso llega a tratar con bastante extensión, aunque sin alcanzar, en este sentido, la última consecuencia. Es curioso que en el proceso ulterior de sus reflexiones pase por completo a segundo término la cuestión del "instinto de juego" en aras del concepto del estado de ánimo estético, que parece atribuirse un valor místico casi. Yo creo que esto no es casual y que tiene su fundamento determinado. Ocurre con frecuencia que precisamente los mejores y más hondos pensamientos de una obra son los que con mayor obstinación se resisten a una concepción y formulación claras, aunque aparezcan aquí y allá insinuados y prestos, por lo tanto, a hacer posible una expresión diáfana de su síntesis. Diríase que se trata aquí de una dificultad semejante. Aporta Schiller mismo al concepto del "estado de ánimo estético" como estado intermedio creador, ideas que

dejan ver fácilmente la hondura y la seriedad que a esto concepto caracterizan. Por otra parte, concibió con la misma evidencia el "instinto do juego" como la actividad intermedia buscada. Ahora bien, no puede dudarse que estas dos concepciones so contraponen hasta cierto punto, pues juego y seriedad difícilmente so compadecen. La seriedad tiene su origen en apremiante necesidad, honda e íntima, mientras el juego es expresión externa, con el semblante vuelto a Ja conciencia. Bien entendido no se trata de una *voluntad*, sino de una *necesidad de juego*, de una actividad de ia fantasía que obedece a una necesidad *íntima*, sin fuerza de las circunstancias, ni imposición de la voluntad. Se trata de un *juego serio.*[1] Y, no obstante, os juego, es cosa exterior, de la conciencia, es decir, concebida, por io tanto, desde el punto de \ista del juicio colectivo. Mas es un juego por íntima virtud: por necesidad. He aquí la cualidad ambigua propia de todo lo creador. Si el juego transcurre agotándose en sí mismo, sin crear nada duradero y vital, es que sólo es eso: juego. En el caso contrario se trata de obra creadora. De factores puestos por juego en movimiento y cuyas relaciones no están por lo pronto fijadas, surgen las agrupaciones que un intelecto crítico y observador valoriza ulteriormente. No es el intelecto lo que procura la creación de lo nuevo, sino el instinto de juego por íntima forzosidad. El espíritu creador juega con los objetos que ama. De

1 Véase en SCHILLER: *Subte los límites necesarios en el uso de la* formas bellas*, pág. 195: "Precisamente para que en el hombre estéticamente refinado obedezca también a leyes la fantasía en su libre juego y para que los sentidos acepten el goce no sin determinación de la voluntad, llega a pedirse de la razón, incluso con facilidad excesiva, la reciprocidad del servicio, es decir, que en su gravedad normativa tenga en cuenta los intereses de la fantasía y no gobierne la voluntad sin el asentimiento de los impulsos sensibles."

donde el que pueda considerarse fácilmente como cosa de juego toda actividad creadora, cuyas posibilidades permanecen incógnitas para la masa. Pocos espíritus creadores hay a los que no se reproche semejante inclinación. Hay la tentación de este punto de vista por lo que se refiere a un hombre genial como Schiller. Mas él mismo quisiera, allende el espíritu de excepción y la índole propia de éste, llegar al hombre común y hacerle participar de lo estimulante y liberador que el espíritu creador mismo, de todos modos y por poderosísima forzosidad íntima, no puede, en absoluto, remediar. Pero la posibilidad de la extensión de semejante punto de vista a la educación del hombre no está cabalmente garantizada en un principio, por lo menos no parece estarlo.

Para decidir esta cuestión hemos de recurrir, como siempre en casos semejantes, al testimonio de la historia del espíritu humano. Para ello es necesario que recordemos la base de que partimos en la consideración de este problema. Hemos visto que Schiller exige un desasimiento de los contrastes hasta llegar a un vacío total de la conciencia en la que no representan el menor papel percepciones, sentimientos, ni pensamientos, ni siquiera designios. Este estado a que se aspira es, pues, un estado de conciencia indiferenciada, es decir, un estado en el que, al ser privados de su potencia los valores energéticos, han perdido todos los contenidos de su diferenciabilidad. Ahora bien, una verdadera conciencia sólo es posible allí donde los valores dan lugar a una diferenciabilidad de los contenidos. Donde ésta falta no puede existir verdadera conciencia. Así, pues, hemos de considerar dicho estado como "inconsciente", aunque exista en todo momento la posibilidad de conciencia. Se trata, pues, de un "abaissement du niveau mental" (Janet) de naturaleza artificial, de donde su semejanza con el yoga y con

los estados de "engourdissement" hipnótico. Que yo sepa, en ninguna parte nos dice Schiller cómo se imagina en realidad la técnica —para emplear esta palabra— de la producción del estado de ánimo estético. El ejemplo de Juno Ludovisi, a que incidentalmente se refiere en sus cartas [1], nos evidencia un estado de "devoción estética" cuyo carácter reside en una total entrega al objeto contemplado, en un consentirse en él. Pero en este estado de devoción, se echa de menos la característica de la carencia de contenido y determinación. Mas el ejemplo y la conexión con otros pasajes, evidencian que a Schiller le acucia la idea de la devoción.[2] Con esto entramos de nuevo en la esfera de los fenómenos religiosos. Mas al mismo tiempo se nos abre la perspectiva de una efectiva posibilidad de extensión de estos puntos de vista al hombre común. *El estado de devoción religiosa es un fenómeno colectivo no vinculado a dotes individuales.*

Mas hay otras posibilidades. Hemos visto que el vacio de la conciencia o el estado de inconsciencia, respectivamente, son provocados por una inmersión de libido en lo inconsciente. En lo inconsciente yacen dispuestos contenidos relativamente acusados, complejos reminiscentes del pasado individual, sobre todo el complejo paterno-materno, que se identifica cabalmente con el complejo infantil. Por la devoción, es decir, por la inmersión de libido en lo inconsciente, se reactiva el complejo infantil, con lo que se reavivan las reminiscencias de la infancia, las relaciones con los padres, por ejemplo. Las fantasías producidas por esta reactivación son motivo impulsor en la génesis de las deidades paternas y maternas, así como en el despertar de la religiosa

[1] l. c. pág. 81.

[2] l. c. pág. 81, "al exigir el dios femenino nuestra adoración", etc.

vinculación a Dios de la infancia y de los correspondientes sentimientos infantiles. Característicamente son símbolos de los padres los que se hacen conscientes y no siempre, en modo alguno, imágenes de los verdaderos padres, hecho que Freud explica atribuyéndolo a represión de la imago paterna-materna por repugnancia al incesto. Estoy conforme con esta explicación, pero creo que no agota el tema al pasar por alto el *sentido extraordinario de esta sustitución simbólica.* La simbolización en la imagen de Dios supone un formidable avance allende el concretismo, la sensualidad de la reminiscencia, desde el momento en que por la admisión del "símbolo" como verdadero símbolo, la regresión se transforma al punto en progresión, mientras hubiera seguido siendo regresión si hubiera considerado el supuesto símbolo única y definitivamente como un nuevo signo de los verdaderos padres, despojándole así de su carácter independiente.[1] Por la admisión efectiva del símbolo llegó el hombre al logro de sus dioses, es decir, a la *efectividad de la idea* que hizo dueño de la tierra al hombre. La devoción, tal como la concibe también Schiller certeramente, es un movimiento regresivo de la libido a lo primario, una inmersión en la fuente misma de lo primigenio. De ella emerge, como imagen del incipiente movimiento progresivo, el *símbolo* —que representa una resultante comprensiva de todos los factores inconscientes— la *"forma viva"*, como Schiller llama al símbolo, la imagen de un dios, según el testimonio de la historia. No es, pues, una casualidad que nuestro autor haya escogido precisamente como paradigma la imagen de una deidad, la de Tuno Ludovisi. Goethe hace volar del trípode de las madres las deíficas imágenes de Paris y Elena,

[1] He tratado ampliamente este punto en mi libro *Wandl. und Symb. der Libido.*

la pareja paterna rejuvenecida por una parte, mas por otra parte símbolo del interior proceso de conjunción que para sí ambiciona apasionadamente Fausto como suprema conciliación íntima, tal como claramente se evidencia en la escena siguiente s según se evidencia también en el curso de la segunda parte con la misma claridad. Como podemos ver precisamente en el ejemplo de Fausto, supone la visión del símbolo la indicación del camino vital a recorrer, como el señuelo de un fin mas remoto aun para la libido, y que desde este momento actuará sobre él inextinguiblemente, atizando su vida, que avanzará, inflamada ya y sin pausa, en demanda de lejanas metas. Esta es la vivificante significación específica del símbolo. Este es también el valor y el sentido del símbolo religioso. No me refiero, naturalmente, a símbolos dogmáticamente anquilosados, a símbolos muertos, sino a los que emergen del inconsciente creador del hombre vital. La importancia enorme de semejantes símbolos sólo puede verdaderamente negarla aquel para quien la historia universal empieza hoy. Debería ser algo superfluo el hablar de la importancia de los símbolos, pero no es así, desgraciadamente, pues el espíritu de nuestra época se cree incluso por encima de su propia psicología. El punto de vista higiénico-moral hoy en vigor quiere siempre, naturalmente, saber si cosa semejante es perniciosa o útil, si está bien o mal. Una verdadera psicología no puede preocuparse por esto; le basta el conocimiento de cómo son las cosas en sí y por sí.

La condensación simbólica que resulta del estado de "devoción" es, a su vez, uno de esos fenómenos religiosos colectivos que no están vinculados a las dotes individuales. Así, pues, debemos admitir aquí la posibilidad de una extensión de los puntos de vista tratados al hombre común. Con ello creo haber probado de modo suficiente, por lo menos la posi-

bilidad teórica de los puntos de vista de Schiller para una psicología general humana. Para mayor integridad y claridad quisiera aun advertir que el problema de la relación de la conciencia y de la conducta vital consciente con el símbolo me ocupa desde hace mucho tiempo. Y he llegado a la conclusión de que no debe atribuirse un valor demasiado pequeño al símbolo en vista de su gran importancia como representante de lo inconsciente. Sabemos muy bien por la práctica diaria en el tratamiento de enfermos nerviosos cuan eminente significación práctica poseen las interferencias inconscientes. Cuanto mayor sea *la disociación*, es decir, la distancia que separa la disposición consciente de los contenidos individuales y colectivos del inconsciente, mayores serán también las opresiones o refuerzos, perjudiciales e incluso peligrosos, de los contenidos de la conciencia por parte del inconsciente. Ya por consideraciones de índole práctica ha de atribuírsele, pues, al símbolo, un valor nada pequeño. Ahora bien, si concedemos al símbolo valor —grande o pequeño—, recibe el símbolo por este hecho vaior consciente de motivo, es decir, es percibido, dando así ocasión a su provisión inconsciente de libido para desenvolverse en el actuar vital consciente. Con elio se logra —a mi juicio— una ventaja práctica no inesencial, a saber: *¡a colaboración del inconsciente*, su confluencia con la acción psíquica consciente y con ello la eliminación de las influencias perturbadoras del inconsciente. Esta común función, la relación con el símbolo, ha sido designada por mí *función trascendente.* No he de proponerme llevar aquí hasta su último cabo de esclarecimiento el hilo de este problema. Exigiría esto la irremisible aportación de todos aquellos materiales que se revelan como resultados de la actividad inconsciente. Las fantasías hasta ahora descritas en la literatura de la especialidad no nos ofre-

cen una imagen de las creaciones simbólicas de que aquí se trata. Mas hay, ciertamente, en las bellas letras, no pocas fantasías de esta clase, si bien no aparecen sometidas a observación y expresión "puras", sino que han pasado por una elaboración estética inofensiva. Entre estos ejemplos quisiera destacar aquí las dos obras de Myrink tituladas: *Der Golem* y *Das gruñe Gesicht.* He de reservar el examen de este aspecto del problema a una investigación ulterior.

A pesar de haber seguido el estímulo de Schiller en las consideraciones sobre el estado intermedio, hemos rebasado con mucho sus concepciones. Si bien capta aguda y hondamente los contrastes de la naturaleza humana, en su intento de solución se queda en el trayecto inicial. Diría yo que no deja de tener culpa en esto el término "estado de ánimo estético". Schiller lo identifica, por decirlo así, con lo *bello*, que es lo que produce en el ánimo dicho estado, precisamente.[1] No sólo confunde al hacerlo así causa y efecto, sino que da también al estado de "indeterminación", en contradicción absoluta con su definición propia, una determinación unívoca al equipararlo a lo bello. Con eso queda también descabezada, ya al nacer, la función mediadora, desde el momento en que, como belleza, se queda corta simplemente en cuanto se refiere a la fealdad, de la que también se trata, naturalmente. Schiller define como índole estética de una cosa el hecho de que se refiera a la totalidad de nuestras distintas fuerzas. Luego no pueden confundirse "bello" y "estético", pues nuestras distintas fuerzas son también estéticamente distintas, bellas y feas, y sólo un idealista incurable podría calificar a la "totalidad" de la naturaleza humana como pura y simplemente "bella". Es, más bien, si se quiere ser justo, pura

[1] 1. c. pág. 108.

y simplemente efectiva y tiene sus zonas de claridad y de sombra. La suma de todos los colores es gris claro sobre fondo oscuro, oscuro sobre fondo claro.

Esta inmadurez e insuficiencia conceptual explica también el hecho de que quede en la oscuridad más completa cómo habrá de llegar a producirse dicho estado intermedio. Hay numerosos pasajes de los que indudablemente puede inferirse que lo que le suscita es "el goce de la belleza auténtica".

Así, dice Schiller: "Lo que halaga nuestros sentidos en su sensibilidad inmediata, abre a toda impresión nuestro animo blando y movible, mas en el mismo grado nos hace menos aptos para el esfuerzo. Lo que pone en tensión las fuerzas de nuestro pensar y las incita a conceptos abstractos, fortalece nuestro ánimo para toda clase de resistencia, mas en la misma medida nos priva de receptividad al impulsarnos a una mayor actividad en nosotros mismos. Por ello, precisamente, tanto lo uno como lo otro acaba llevándonos al agotamiento", etc. "Mas si nos entregamos al goce de la belleza auténtica somos en tal momento dueños por modo igual tanto de nuestras fuerzas pasivas como de nuestras fuerzas activas y con la misma facilidad nos aplicamos a la seriedad y al juego, al reposo y al movimiento, a la condescendencia y a la resistencia, al pensar abstracto y a la intuición."

Esta exposición está en ruda contradicción con las determinaciones del "estado estético" antes establecidas, según las cuales era "cero" el hombre, y carecía de determinación mientras aquí aparece determinado en grado máximo por la belleza ("entregado a ella") precisamente. Vale la pena el seguir considerando esta cuestión en Schiller. Llega aquí a una frontera de sí mismo y de su tiempo que le era imposible pasar, pues por doquiera tropezaba con el invisible "hombre feísimo", cuyo descubrimiento le estaba reservado a nuestra época y a Nietzsche.

Schiller quisiera hacer del ser sensible un ser racional, haciéndole antes estético, como él mismo dice.[1] Hay que cambiar la naturaleza del hombre sensible[2], dice también, ha de "someterse a la toma" la vida física, el hombre debe "verificar su determinación física según las leyes de la belleza"[3], "sobre el campo indiferente de la vida física ha de iniciar el hombre su designio moral"[4], ha "de comenzar ya su libertad racional dentro aun de sus limites sensibles", "ya a sus inclinaciones debe imponer la ley de su voluntad", "ha de aprender a apetecer noblemente".[5]

El "hay que", etc., de que habla el autor, viene a ser el bien conocido "debiera" que siempre se invoca cuando no se encuentra otra salida. Sería injusto pedir que un solo espíritu, por grande que sea, domine un problema de tan gigantesca magnitud, que sólo pueblos y épocas son capaces de resolver y eso de modo no consciente, sino por fatalidad.

La grandeza de las ideas de Schiller reside en la observación psicológica y en la aprehensión intuitiva de lo observado. Aun quisiera aducir aquí uno de sus pensamientos que en gran medida merece ser destacado. Hemos visto que caracteriza al estado intermedio la producción de algo "positivo", a saber: el *símbolo.* El símbolo supone la conjunción de los contrastes en su naturaleza, también del contraste real-irreal desde el momento en que por una parte responde a una realidad o evidencia (a causa de su *efectividad) y* por otra parte no responde a una realidad física. Es un hecho y es, sin embargo, una *apariencia,* Schiller destaca este hecho claramente[6]

1 . c. pág. 118.
2 . c. pág. 120
3 . c. pág. 121.
* . c. pág. 123.
5 . c. pág. 124.
6 l. c. pág. 111.

para hacer, a continuación, una apología de la *apariencia*, importante en todos sentidos.

"Entre la máxima estupidez y el sumo entendimiento existe cierta afinidad desde el momento en que ambos sólo buscan lo *real* y son por completo insensibles a la mera apariencia. Sólo por la presencia inmediata de un objeto en los sentidos se saca a aquélla de su reposo y sólo por la reducción de sus conceptos a hechos obtiene el reposo éste. En una palabra: la necesidad no puede elevarse allende la realidad y el entendimiento no puede detenerse aquende la verdad. Así, pues, en cuanto la necesidad de la realidad y el apego a lo real son meras consecuencias de penuria, supone la indiferencia ante la realidad y el interés por la apariencia una verdadera dilatación de la humanidad y un decisivo paso hacia la cultura." [1]

Al referirme antes a la atribución de valor al símbolo, me referí a la ventaja práctica de la valorización del inconsciente: excluimos la perturbación inconsciente de las funciones conscientes desde el momento en que por la consideración del símbolo tenemos en cuenta al inconsciente desde un principio. Como es sabido, lo inconsciente, mientras no se realiza, está siempre consagrado a la faena de extender sobre todo una apariencia falsa: nos *aparece siempre en los objetos*, pues todo lo inconsciente se proyecta. Por eso si podemos captar lo inconsciente como tal. desprendemos de los objetos la falsa apariencia, lo que sólo puede favorecer a la verdad. Dice Schiller: "Ejerce (el hombre) esta señorial prerrogativa en el *arte de la apariencia* y cuanto más vigorosamente disocie aquí lo mío y lo tuyo, cuanto más apuradamente separe la esencia de la forma y mayor independencia sepa darles, no sólo ensanchará, tanto más, el reino de la belleza, sino que afian-

[1] l. c. pág. 142.

zará incluso las fronteras de la verdad. Pues no puede purificar la apariencia de la realidad sin librar, al mismo tiempo, a la realidad de la apariencia." [1] "El perseguir la apariencia independiente exige mayor capacidad de abstracción, en el corazón más libertad *y en la voluntad más* energía de las que necesita el hombre para atenerse a la realidad y de haber pasado ya por ésta si quiere alcanzar aquélla." [2]

2. LA DISERTACIÓN SOBRE POESÍA INGENUA Y POESÍA SENTIMENTAL.

Durante algún tiempo he creído que la división que Schiller hace de los poetas en *ingenuos* y *sentimentales* [3] respondía a los puntos de vista aquí expuestos. Después de madura reflexión he llegado a la conclusión de que no es así. La definición de Schiller es sencilla: *El poeta ingenuo es naturaleza, el sentimental la busca.* Esta sencilla fórmula seduce en cuanto establece las distintas clases de relación con el objeto. Casi siente uno deseos de decir: el que busca o apetece la naturaleza como objeto, es que no la tiene; sería, pues, el introvertido, y al contrario, el que es él mismo ya naturaleza y está, por lo tanto, en la más íntima relación con el objeto, sería el extravertido. Ahora bien, esta interpretación, un poco forzada, tendría poco que ver con el punto de vista de Schiller. Su división en ingenua y sentimental es una división que, al contrario de nuestra división en tipos, no se ocupa precisamente de la mentalidad individual del poeta, sino del carácter de su actividad creadora o de su producto. El mismo poeta puede ser en un poema sentimental y en otro, en cambio, ingenuo. Homero es, ciertamente, en todo

[1] *L. c.* pág. 146.

[2] *L. c.* pág. 151.

[3] SCHILLER: *Über naive und sentimentalische Dichtung.*

y por todo, ingenuo, pero, ¿cuántos de los nuevos no son, en su mayor parte, sentimentales? Schiller sentía, evidentemente, esta dificultad y por eso ha dicho que el poeta está condicionado por su tiempo, no como individuo, sino como poeta: "Todos los poetas que en realidad lo son, pertenecerán según la índole de la época en que florecen o según influyan sobre su ánimo del momento o sobre su formación general circunstancias fortuitas, a los ingenuos o a los sentimentales." También para el mismo Schiller se trata, no de tipos fundamentales, sino, más bien, de ciertas características o cualidades de determinados productos. Ya sin más resulta, según esto, elocuente, que un poeta introvertido lo mismo pueda ser ocasionalmente ingenuo que sentimental. Con esto queda por completo fuera de toda consideración una identidad de ingenuo y sentimental por una parte y extravertido e introvertido por otra parte, en cuanto de los *tipos* se trata. Mas no sucede así en cuanto se trata de *mecanismos típicos.*

a) La disposición ingenua.

Expongo en primer término las definiciones que ha dado Schiller de esta disposición. Ya se ha dicho que el ingenuo es "naturaleza". "Obedece a la simple naturaleza y a la sensibilidad y se limita a la mera imitación de la realidad." [1] Nos "complace en la exposición ingenua la vital presencia del objeto en nuestra imaginación." [2] "La poesía ingenua es un don de la naturaleza. Es un parto feliz que no necesita mejoramiento cuando se logra, pero que cuando se malogra no es susceptible a *él"* (1. c. pág. 303). "El genio ingenuo ha de hacerlo todo por su naturaleza, por su libertad es capaz de poco. Y llenará plenamente su concepto en cuanto la naturaleza

[1] 1. c. pág. 248.
[2] I. c. pág. 250.

actúe en él por íntima necesidad." [1] La poesía ingenua "es hija de la vida y a la vida se reduce". El genio ingenuo depende por completo de la "experiencia" del mundo cuyo "contacto inmediato" percibe. "Necesita la asistencia de lo exterior." [2] Para el poeta ingenuo la "naturaleza vulgar" de su contorno puede "llegar a ser peligrosa", pues "la receptividad depende siempre, más o menos, de la impresión exterior y sólo una incesante diligencia de la facultad creadora, que no es de esperar de la naturaleza humana, podría impedir que la materia no ejerciera en algunos casos una ciega receptividad. Mas tantas veces como esto ocurra, un sentimiento poético se convertirá en un sentimiento vulgar". [3] "El poeta ingenuo deja que la naturaleza impere en él sin restricción." [4] De esta determinación conceptual se evidencia especialmente la dependencia en que el ingenuo se encuentra respecto del objeto. Su relación con el objeto tiene carácter de forzosidad desde el momento en que introyecta al objeto mismo, es decir, se identifica inconscientemente con él o, por decirlo así, es a priori idéntico a él. Lévy-Bruhl llama a esta relación con el objeto *"participation mystique"* [5] Esta identidad se establece siempre por una analogía entre el objeto y un contenido inconsciente. Podría también decirse: la identidad se verifica por la proyección de una asociación de analogía, inconsciente, sobre el objeto. Semejante identidad tiene siempre un carácter forzoso, pues se trata de una determinada suma de libido que, como toda cantidad de libido que actúa desde el inconsciente, tiene carácter forzoso en relación con lo consciente, es decir, no está disponible para la conciencia. El

[1] l. c. pág. 304.
[2] l. c. pág. 303.
[3] l. c. pág. 307 y sigs.
[4] l. c. pág. 314.
[5] *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

incluido en la disposición ingenua está, por lo tanto, en gran medida condicionado por el objeto; el objeto actua, por decirlo asi. independientemente en él, se colina en él, al identificarse él mismo con e! objeto. Al hacerlo así, presta, en cierto modo, su función expresiva al objeto, y de este modo le expone, no por exposicion activa y deliberada, sino exponiéndose a si mismo en él. Es él mismo naturaleza y naturaleza es lo que crea en él el producto. Deja que la naturaleza impere en él sin restricción. La primacía corresponde al objeto. En ese sentido es la disposición ingenua del extravertido.

b) *La disposición sentimental.*

Hemos dicho ya que el sentimental *busca* la naturaleza. "Reflexiona sobre la impresión que los objetos producen en él y sólo en esta reflexión se basa la emoción que de él se apodera y que nos transmite. El objeto es referido aquí a una idea y sólo en esta relación se basa su fuerza poética."[1] "Ha de tener siempre en cuenta dos ideas y percepciones en pugna: la realidad como límite y su idea como lo infinito. Y el sentimiento ambiguo que despierta será siempre testimonio de este doble origen." - El estado de ánimo sentimental es el resultado del intento de restablecer la sensación ingenua, según el contenido, también *bajo las condiciones de la reflexión.*"3 "La poesía sentimental es el producto de la abstracción."[4] "El genio sentimental está expuesto al peligro de, allende el propósito de apartar todas las vallas (de la naturaleza humana), anular la misma humana naturaleza completamente y no sólo elevarla —lo que debe y puede—, por encima de toda realidad determinada y restringida, a la po-

[1] I. e. pág. 249.
[2] 1. c. pág. 250.
[3] 1. c. pág. 301.
4 1. c. pág. 303.

sibilidad absoluta... o idealizarla, sino ir más allá de la posibilidad misma... o *sentimentalizarla*." "El genio sentimental abandona la realidad para elevarse a las ideas y dominar con libre independencia su asunto." (l. c. pág. 314.)

Puede fácilmente advertirse que el sentimental, al contrario del ingenuo, se caracteriza por una disposición reflexiva y abstracta. "Reflexiona" sobre el objeto "abstrayéndose" de él. Está, por decirlo así, disociado a priori del objeto cuando su producción se inicia. No es el objeto lo que actúa en él, es él mismo quien actúa. No sólo actúa dentro de sí mismo, sino allende el objeto. Está diferenciado del objeto, no está identificado con él, procura establecer su relación con él, "dominar su asunto". De esta disociación del objeto procede la impresión de ambigüedad que hace notar Schiller, al beber el sentimental en dos fuentes distintas, en la del objeto o su percepción y en la propia fuente. La impresión exterior del objeto no constituye algo condicional para él, sino que es el material que trata según la norma de sus propios contenidos. Está, pues, por encima del objeto, pero en relación con él, sin embargo. Mas no en la relación de la receptividad, pues él otorga a voluntad valor y cualidad al objeto. Su disposición es, pues, introvertida.

Mas con la característica de estas disposiciones, como introvertida y extravertida, respectivamente, no hemos agotado las ideas de Schiller. Nuestros dos mecanismos suponen sólo fenómenos elementales de naturaleza relativamente general, que sólo insinúan vagamente lo específico. Para la comprensión de lo ingenuo y de lo sentimental hemos de recurrir a otros dos principios: a los elementos de la *percepción y* de la *intuición.* En el curso de esta investigación se tratará más circunstanciadamente de estas funciones. Sólo he de referirme aquí al hecho de que el ingenuo se caracteriza por la preponderan-

cia del elemento perceptivo, y el sentimental por la del elemento intuitivo. La percepción vincula al objeto, incluso atrae el sujeto al objeto, de donde el "riesgo" para el ingenuo de naufragar en el objeto. La intuición, como percepción de los propios procesos inconscientes, abstrae del objeto, se eleva por encima del objeto; procura, pues, dominar siempre la materia e incluso violentaría para la información de puntos de vista subjetivos, sin ser consciente de ello. El "riesgo" de lo sentimental es, pues, el total desprendimiento de la realidad y el naufragio en la afluencia inconsciente de la fantasía... (¡"sentimentalizar"!).

c) *El idealista y el realista.*

En el mismo estudio llevan a Schiller sus reflexiones a establecer dos tipos psicológicos humanos: "Esto me lleva a un muy curioso antagonismo psicológico entre los hombres en un siglo que se hace culto: un antagonismo que por ser radical y estar basado en la intima estructura psíquica da lugar entre los hombres a un divorcio mucho más grave que el que la fortuita pugna de los intereses pudiera producir nunca y que quita al poeta y al artista la esperanza de complacer y conmover de un modo general, que es lo que constituye su misión; que hace imposible al filósofo, después de haber hecho todo lo que tiene que hacer, convencer de un modo general, lo que, no obstante, exige el concepto de una filosofía; que, finalmente, nunca permitirá al hombre, en la vida práctica, ver su modo de obrar aprobado generalmente; en una palabra: un antagonismo que es el culpable de que ninguna obra del espíritu y ningún acto del corazón logren la aprobación decisiva en una clase sin atraerse, por ello precisamente, la condenación de la otra. Este antagonismo es, sin duda, tan viejo como los principios de la cultura y apenas será por modo distinto con-

ciliado antes del fin de la misma a no ser en algunos raros individuos aislados que habrá habido siempre seguramente y hay que esperar que siempre haya. Mas aunque entre sus consecuencias haya de incluirse la de que haga fracasar todo intento de conciliación al no conseguirse que ninguna de las partes reconozca una falta por su lado y una realidad por el lado contrario, ha de constituir, sin embargo, suficiente compensación perseguir hasta su origen último divorcio tan cardinal, para así, por lo menos, llegar a reducir el verdadero punto de la disputa a una fórmula sencilla." [1]

Inequívocamente se desprende de este pasaje que la consideración de los mecanismos contrapuestos lleva a Schiller a establecer dos tipos psicológicos que en su concepción reclaman la misma importancia que yo atribuyo al introvertido y al extra\ertido. Por lo que se refiere a la mutua relación de los dos tipos establecidos por mí, puedo confirmar, palabra por palabra, por decirlo asi, lo que Schiller dice de sus tipos. Coincidiendo con lo por mí dicho, llega Schiller del mecanismo al tipo "separando tanto del carácter ingenuo como del sentimental lo que ambos tienen de poético".[2] Si realizamos esta operación hemos de descontar lo genial, creador, quedando en el ingenuo la vinculación al objeto y la independencia de éste en el sujeto, y en el sentimental la superioridad sobre el objeto, que encontrará expresión en el enjuiciamiento o en el trato, más o menos arbitrario, del objeto mismo. "Sólo queda, entonces, del primero (del ingenuo), por lo que respecta a lo teórico, un sobrio espíritu observador y un firme apego al uniforme testimonio de los sentidos, y por lo que a lo práctico se refiere, un sentimiento resignado a la necesidad de la naturaleza." "Del carácter

[1] 1. c. pág. 329 y sigs.
[2] 1. c. pág. 331.

sentimental no queda otra cosa que un inquieto espíritu especulativo, que persigue lo absoluto en toaos los conocimientos y se deja llevar en lo práctico de un rigorismo moral que en todos los actos de la voluntad a lo absoluto se atiene. Al que se incluye en la primera clase podemos llamarle *realista* y podemos llamar *idealista* al que se incluye en la segunda." [1]

Las subsiguientes consideraciones de Schiller sobre sus dos tipos se refieren, pues, exclusivamente a los conocidos fenómenos de la disposición realista e idealista y carecen, por lo tanto, de interés para nuestra investigación.

[1] 1. c. pág. 331.

CAPÍTULO III

LO APOLÍNEO Y LO DIONISÍACO

El problema percibido por Schiller y en otra parte elaborado por él, fue recogido por Nietzsche, de modo nuevo y peculiar, en su obra de 1871 titulada *El nacimiento de la tragedla.* Ciertamente en esta producción de juventud no se advierte la influencia de Schiller, sino más bien la de Schopenhauer y Goethe. Mas, en apariencia por lo menos, tiene de común con Schiller el estetismo y la fe en los griegos, con Schopenhauer el pesimismo y el motivo redentor e infinitas cosas con el *Fausto* de Goethe. De todas estas referencias es, naturalmente, la de Schiller la más importante para nuestro designio. Mas, por lo que a Schopenhauer se refiere, no podemos pasar de largo sin nacer notar hasta qué punto ha llevado a la realidad los atisbos de Schiller por lo que a los conocimientos orientales se refiere, que en éste aparecen como pálidos esquemas. Si prescindimos del pesimismo que tiene su origen en el contraste con el creyente gozo cristiano y la cristiana seguridad de salvación, la doctrina redentora de Schopenhauer es esencialmente budista. Se había realizado el viraje hacia el Oriente. Este paso supone indudablemente una reacción de contraste contra nuestra atmósfera occidental. Como es sabido, se mantiene aún en nuestros días esta reacción en medida no despreciable a través de distintos movi-

mientos, más o menos orientados hacia la India. Este impulso hacia Oriente se detiene para Nietzsche en Grecia. Concibe a Grecia como escala intermedia entre Oriente y Occidente. Hasta aquí va de acuerdo con Schiller..., mas ¡cuán distinto es su concepto de la esencia griega! Advierte la oscura capa sobre la que está pintando el claro y áureo mundo del Olimpo. "Para poder vivir y obedeciendo a la más honda necesidad, hubieron los griegos de crear estos dioses." "El griego conocía y sentía los terrores y espantos del destino: para poder simplemente vivir hubo de enfrentarlos el soñado alumbramiento deslumbrador de lo olímpico. Aquel recelo enorme frente a las fuerzas titánicas de la Naturaleza, aquella moira, cuyo imperio gravita sin piedad sobre los conocimientos, aquel buitre del gran amigo del hombre, Prometeo, el sino de horrores del prudente Edipo, la fuga del linaje de los atridas, que impone a Orestes el parricidio"... "todo esto iba siendo inesperado, en reiteración por los griegos, velado en todo caso y apartado de la vista".[1] La "serenidad" griega, el riente cielo de la Hélade como brillante ilusión sobre un fondo sombrío...: he aquí el descubrimiento que estaba a los nuevos reservado. ¡A fe que es un argumento de peso contra el estetismo moral! Con ello adoptó Nietzsche, respecto de Schiller, un punto de vista notablemente alterado. Lo que en Schiller constituía por nuestra parte una presunción, es decir, que sus cartas sobre la educación estética eran también un ensayo en cosa propia, se convierte en certidumbre absoluta en Nietzsche por lo que a su obra se refiere: se trata de un libro "profundamente personal". Y así como Schiller empieza, tímidamente y con pálidos colores, por decirlo así, a extender luz y sombra, concibiendo el antagonismo percibido en su propia alma como "inge-

[1] NIETZSCHE: 1. c. pág. 31.

nuo" contra "sentimental", con exclusión de todo fondo y todo abismo de la naturaleza humana, cala mas hondo Nietzsche y enhiesta un contraste tenso, que en una de sus partes en nada cede a la radiante belleza de la visión de Schiller, pero que en su otra parte evidencia tonos infinitamente más sombríos, que si hacen resaltar, ciertamente, la fuerza de la luz, hacen presentir una noche aun más profunda.

Nietzsche denomina *apolíneo-dionisíaco* a su fundamental doble contrapuesto. Intentemos averiguar su naturaleza por lo pronto. A este fin aduciré una serie de citas textuales de Nietzsche, sirviéndose de las cuales estará el lector en situación —aunque no haya leído la obra— de formar un juicio por sí mismo y ponderar mi concepción de acuerdo con él.

1. "Habremos ganado mucho para la ciencia estética cuando hayamos llegado, no sólo al atisbo lógico, sino a la intuida seguridad inmediata de que el avance del arte está vinculado a la duplicidad de lo *apolíneo y* lo *dionisíaco*, del mismo modo que la generación depende de la duplicidad de los sexos, en continua lucha y conciliación periódica." (l. c. pág. 19.)

2. "A las dos deidades de su arte, Apolo y Dionysos, se atiene nuestro conocimiento de que en el mundo griego existe un antagonismo enorme, por su origen y por sus fines, entre el arte del escultor, el apolíneo, y el arte no informable de la música como arte de Dionysos. Van a la par impulsos tan distintos, casi siempre en abierta discordia, incitándose mutuamente a nuevos y poderosos alumbramientos, para que en ellos se perpetúe la pugna de ese contraste que la común palabra "arte" sólo en apariencia cubre. Hasta que, al fin, por un portentoso acto metafísico de la voluntad helénica, aparecen *mutuamente aparejados*, para acabar engendrando en este apareamiento la obra de arte tan

dionisíaca como apolínea, de la tragedia ática." [1]

Para caracterizar ambos "instintos" más acentuadamente, compara Nietzsche los estados peculiares psicológicos a que dan lugar con los estados de *sueño y* de *embriaguez.* El impulso apolíneo engendra el estado comparado al *sueño*; el dionisíaco, el comparado a la embriaguez. Por "sueño" entiende Nietzsche esencialmente, según él mismo justifica, "íntima visión", "bella apariencia del mundo de los sueños". Apolo "impera en la bella apariencia del íntimo mundo de la fantasía", es "el dios de todas las potencias informadoras". Es medida, número, delimitación y dominio de todo lo salvaje e insumiso. "Acucian deseos de... calificar a Apolo de espléndida imagen deífica del 'principium individuationis'." [2] Lo dionisíaco, en cambio, es la libertad del instinto sin vallas, el estallido de la *dynamis* sin freno, de naturaleza animal y divina, de donde el que el hombre aparezca en el coro de Dionysos como *sátiro,* mitad dios y mitad chivo.[3] Es el pavor por la violación del principio de la individuación y al mismo tiempo es el "delicioso estremecimiento" por haberlo roto. Lo dionisíaco es, pues, comparable a la embriaguez, que disuelve lo individual en los instintos y contenidos colectivos, atraco del yo aislado por parte del mundo. Por eso en lo dionisíaco encontramos hombre con hombre y "aun la naturaleza menos afín, más hostil u oprimida, celebra Su fiesta de reconciliación con el hijo pródigo: el hombre".[4] Todos son "uno" con el prójimo ("no sólo unidos, reconciliados, fundidos"). Su individualidad ha de quedar, pues, anulada por completo. 'El hombre no es artista ya: se ha convertido en obra de arte." "El poder artístico de la Naturaleza

1 1. c. pág. 19.
2 l. c. pág. 23.
3 I. c. pág. 57 y sigs.
* 1. c. pág. 24.

toda... se revela aquí entre los estremecimientos de la embriaguez."[1] Quiere decirse que la *dynamis* creadora, la libido en forma de instinto, se apodera del individuo como objeto y se sirve de él como instrumento o expresión. Si ha de concebirse el ser natural como "obra de arte", entonces queda, ciertamente, el hombre en estado dionisíaco, convertido naturalmente, en obra de arte. Mas en tanto el ser natural no es precisamente una obra de arte en el sentido de lo que por "obra de arte" solemos entender, es pura naturaleza tan sólo, desenfrenada, un torrente salvaje desde todos los puntos de vista y ni siquiera un animal limitado a sí mismo y a su esencia. He de hacer resaltar este punto en pro de la claridad y teniendo en cuenta la posterior discusión, pues por determinados motivos dejó Nietzsche de hacerlo, tendiendo así un engañoso velo estético sobre el problema que sin duda ha de levantar él mismo involuntariamente en algunos pasajes. Así, por ejemplo, cuando habla de las orgías dionisíacas: Casi en todas partes constituía lo central en estas fiestas un desbordado desenfreno sexual, cuya marea rebasaba lo familiar íntegramente y sus venerables preceptos. Precisamente se daba suelta aquí a las más salvajes bestias de la naturaleza, hasta llegar a esa horrible mezcla de voluptuosidad y crueldad."[2] Nietzsche considera la conciliación del Apolo deifico con Dionysos como símbolo de la conciliación de estos contrastes en el pecho del griego civilizado. Mas al hacerlo olvida su propia fórmula compensadora, según la cual los dioses del Olimpo deben su claridad a la oscuridad del alma griega. Según esto la reconciliación entre Apolo y Dionysos sería una bella apariencia, un desiderátum provocado por la necesidad sentida por la mitad civilizada del griego en lucha con su lado bárbaro, que

[1] 1. c. pág. 25.
2 1. c. pág. 27.

en el estado dionisíaco precisamente se abría desapoderadamente camino. Existe siempre una relación compensadora entre la religión de un pueblo y su verdadera conducta vital, pues de otra manera no tendría ninguna finalidad práctica la religión. Empezando por la religión altamente moral de los persas, y las costumbres, célebres ya en la Antigüedad por lo dudosas, que los persas delataban en la vida práctica, hasta nuestra época "cristiana" en que la religión del amor asiste a la mayor carnicería de la historia universal, la regla mantiene su vigencia. Por eso precisamente del símbolo de la reconciliación deifica debemos concluir una discordia especialmente encarnizada en la esencia griega. Esto explicaría el anhelo de redención que daba a los misterios aquella importancia formidable para la vida popular griega que escapó por completo a la observación de los primeros exaltados entusiastas de Grecia. Ingenuamente se veía en los griegos todo lo que a uno le faltaba. En el estado dionisíaco na quedó, pues, el griego en modo alguno convertido en una obra de arte, sino que en él se sentía asido por su propia esencia bárbara, privado de su individualidad, disuelto en sus elementos colectivos, unificado en el inconsciente colectivo (con renuncia de sus fines individuales), unificado con "el genio de la especie, incluso de la naturaleza". Para la doma apolínea lograda ya, este estado de embriaguez que hacía al hombre olvidarse por completo de sí mismo y de la humanidad, convirtiéndola en un mero ser instintivo, debía de ser algo despreciable, por lo que no cabe duda que hubo de desatarse una lucha encarnizada entre ambos impulsos. ¡Dése suelta a los instintos del hombre civilizado! El fanático de la cultura se hace la ilusión de que destilarían pura belleza. Este error tiene su fundamento en una profunda carencia de conocimientos psicológicos. Las fuerzas instintivas representadas en el hombre civi-

lizado son enormemente destructoras y son mucho más peligrosas que los instintos del primitivo que vive continuamente sus instintos negativos en modesta medida. Según esto ninguna guerra del pasado histórico puede rivalizar en grandiosa monstruosidad con la guerra de las naciones civilizadas. No puede haber ocurrido de modo distinto eníre los griegos. Precisamente por la vital percepción del horror se les fue logrando poco a poco la conciliación entre lo dionisíaco y lo apolineo. . . "por un portentoso acto metafísico", como expresa Federico Nietzsche en seguida.

Debemos tener presente esta manifestación, como también la de que el contraste en cuestión "por la común palabra 'arte' sólo en apariencia se cubre". Debemos recordar estas observaciones porque en Nietzsche, al igual que en Schiller, se advierte la acusada tendencia a atribuir al arte el papel mediador y redentor. Y con ello queda el problema inmovilizado en lo estético. . ., lo feo es "bello" también. Lo repugnante, incluso el mismo mal, brillan, apetecibles, al engañoso resplandor de lo bello-estético. La naturaleza del artista, tanto en Schiller como en Nietzsche, reclama para si y para su posibilidad especifica de creación y expresión la significación redentora. Mas Nietzsche olvida por completo que en la lucha entre Apolo y Dionysos y en su reconciliación final nunca se trató para los griegos de un problema estético, sino de una *cuestión religiosa.* Las fiestas sátiro-dionisíacas eran según toda analogía una especie de fiestas totémicas con retroidentificación con antepasados míticos, o directamente con el animal totémico. El culto de Dionysos tenía en muchas partes un matiz mítico-especulativo y ha ejercido, en todo caso, un muy fuerte influjo religiosamente estimulante. Que de las primitivas ceremonias religiosas surgiera la tragedia, supone exactamente lo mismo que la conexión que se esta-

blece entre nuestro teatro moderno y los autos sacramentales de la Edad Media y su fundamento exclusivamente religioso, y no permite, por lo tanto, juzgar el problema en su aspecto estético exclusivamente. El estetismo viene a ser como un cristal moderno a través del cual son vistos los secretos psicológicos del culto de Dionysos a una luz que no conocieron ni vivieron nunca seguramente los antiguos. Lo mismo que Schiller, Nietzsche pasa por alto, por completo, el punto de vista religioso, sustituyéndolo por la consideración estética. Ciertamente tienen las cosas su aspecto acusadamente estético, que no debe olvidarse.[1] Pero si se considera el cristianismo medieval sólo desde el punto de vista estético se falsifica y superficializa su carácter tanto como cuando se le concibe exclusivamente desde el punto de vista histórico. Una comprensión verdadera sólo puede tener lugar sobre la misma base, pues nadie pretenderá afirmar que un puente de ferrocarril queda suficientemente comprendido por su aprehensión estética. Así, con la idea de que la pugna entre Apolo y Dionysos es una cuestión de instintos artísticos contrapuestos, se transporta el problema, de modo histórico y materialmente injustificado, *a* la esfera estética, con lo que se le somete a una consideración parcial que no podrá nunca responder cabalmente a su verdadero contenido.

Sin duda esta trasposición ha de tener su funda-

[1] El estetismo puede sustituir, naturalmente, las funciones religiosas. Mas, ¿cuántas cosas hay que no puedan hacer lo mismo? ¿Cuántas cosas no hemos conocido como sucedáneo de una religión que faltaba? Aunque el estetismo sea un sucedáneo de muy noble índole, sólo es, sin embargo, algo que sustituye a lo auténtico que falta. La posterior "conversión" de Nietzsche a Dionysos demuestra, por lo demás, de la mejor manera, que el sucedáneo estético no ha podido sostenerse a la larga.

mentó y su fin psicológicos. No es difícil de descubrir la ventaja del procedimiento: la consideración estética convierte en seguida el problema en imagen que el observador contempla muellemente, admirando tanto su belleza como su fealdad, percibiendo la pasión de la imagen a segura distancia de todo sentir directo y de toda convivencia. La actitud estética protege de la participación y de la propia complicación que la comprensión religiosa del problema supone. La misma ventaja asegura el género de consideración histórica, a cuya critica consagró el mismo Nietzsche una serie de preciosas contribuciones. La posibilidad de poder asir un problema tan formidable —"un problema con cuernos", como él dice— sólo por el lado estético, es, ciertamente, seductora, pues su comprensión religiosa, que en este caso es la única comprensión adecuada, presupone un experimentar —o un haber experimentado— de que el hombre moderno raramente puede preciarse. Pero Dionysos parece haberse vengado de Nietzsche... Véase su *Ensayo de autocrítica* de 1886, que hizo preceder como introducción a *El nacimiento de la tragedia*: "Y bien, ¿qué es lo dionisíaco?... En este libro se da una respuesta... Un 'conocedor' habla aquí, el *iniciado y discípulo de su dios."* Pero esto no lo era el Nietzsche que escribió *El nacimiento de la tragedia*. Entonces estaba aún estéticamente afectado. Y dionisíacamente, desde luego, cuando escribió el *Zarathustra* y aquel memorable pasaje con que cierra su *Ensayo de autocrítica:* "¡Arriba los corazones, hermanos, arriba, más arriba! ¡Y no me olvidéis las piernas! Arriba las piernas, bravos danzantes, y mejor aun: ¡de coronill

La especial profundidad con que Nietzsche captó el problema, a pesar del asidero estético, estaba ya

[1] NIETZSCHE: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, II. *Stück der unzeitgemässen Betrachtungen.*

tan cerca de la realidad misma, que su posterior vivencia dionisíaca diríase que era ineludible. Su ataque a Sócrates en *El nacimiento de la tragedia* hace achacarse al racionalista que se revela inaccesible al orgiasmo dionisíaco. Este afecto responde a la falta análoga en la consideración estética: *deja atrás el problema.* Mas a pesar de la concepción estética ya tenía entonces Nietzsche una idea de la verdadera solución del problema desde el momento en que llegó a escribir que el contraste no se allanó por arte, sino por un "portentoso acto metafísico de la voluntad helénica". Escribe "voluntad" entre comillas, lo que si se tiene en cuenta el fuerte influjo que entonces ejercía Schopenhauer sobre él, ha de interpretarse como referencia al concepto metafísico de la voluntad. "Metafísico" tiene aquí para nosotros la significación psicológica de "inconsciente". Así, pues, si en la formula de Nietzsche sustituimos "metafísico" por "inconsciente", la buscada clase de este problema sería un inconsciente "acto portentoso". Un "portento" es algo irracional; luego es el acto un irracional acaecer inconsciente nacido de sí mismo, sin que la razón, ni el designio deliberado intervengan. Es algo que así resulta, que adviene como un fenómeno de crecimiento de la Naturaleza creadora y no como producto de la invención del humano ingenio, algo, en fin, hijo del anhelo expectante, de la fe y la esperanza.

Dejemos este problema de momento, pues en el curso de la investigación tendremos ocasión de volver más detenidamente sobre él. Procuremos, en cambio, considerar más de cerca las cualidades psicológicas del concepto apolíneo-dionisíaco. Empecimos por lo dionisíaco. La descripción de Nietzsche nos permite ver, sin más, que se trata de un despliegue, de una afluencia a raudal, de una *diástole*, como decía Goethe, un fluir que abarca el mundo, según se expresa Schiller en su oda "a la alegría":

"Que os alcance a millones
este ósculo del mundo."

"Todos los seres se nutren de alegría
a los pechos de la Naturaleza.
Todos, buenos y malos,
siguen su huella de rosas.
Besos nos dio y sarmientos,
amigo probado en la muerte;
diose voluptuosidad al gusano
y el querube está ante Dios."

Esto es expansión dionisíaca. Es una comente de poderosísimo percibir universal que surge irresistible y que embriaga los sentidos como el vino más fuerte. Es embriaguez en el más alto sentido.

En este estado participa en la máxima medida la *percepción*, ya sea sensible o afectiva. Se trata, pues, de una extraversión de sentimientos indiferenciablemente vinculada al elemento de la percepción, de donde el que las denominemos percepciones sentimentales. Son mis afectos lo que en tal estado surte, cosa instintiva, pues, ciega y apremiante, que se expresa en una afección de la esfera corporal.

Por el contrario lo apolíneo es una percepción de íntimas imágenes de la belleza, de la medida y de sentimientos domados en la proporción. La comparación con el sueño alude claramente al carácter del estado apolíneo: se tirata de un estado de introspección, de contemplación hacia adentro, de visión del ensoñado mundo de las ideas eternas, de un estado, pues, de *introversión*.

Hasta aquí es ciertamente indudable la analogía con nuestros mecanismos. Mas si nos resignáramos con la analogía violentaríamos con nuestra limitación los conceptos de Nietzsche, sometiéndolos verdaderamente a una cama de Procusto.

Puede observarse en el curso de nuestra investigación que el estado de introversión, en cuanto se

convierte en hábito, trae consigo una diferenciación de la relación con el mundo de las ideas y la extraversión habitual una diferenciación de la relación con *el* objeto. Nada advertimos de semejante diferenciación en los conceptos de Nietzsche. El sentimiento dionisíaco tiene el carácter, arcaico de todo punto, de la percepción afectiva. No ha sufrido, pues, una pura abstracción de lo instintivo para convertirse en ese móvil elemento diferenciado que en el tipo extravertido obedece las indicaciones de la "ratio" y se le presta como dócil instrumento. Tampoco se atribuye al concepto de introversión de Nietzsche una pura y diferenciada relación con ideas, relación que se hubiera librado de la intuición —de la sensiblemente condicionada o de la creadoramente producida— para constituir formas abstractas y puras. Lo apolíneo es una íntima percepción, una intuición de] mundo de las ideas. La comparación con el sueño evidencia claramente que Nietzsche concebía este estado por una parte como meramente intuitivo y por otra parte como meramente imaginativo.

Estas características constituyen algo peculiar que no debemos atribuir a nuestro concepto de la disposición introvertida o extravertida. En un individuo preponderantemente reflexivo, del estado apolíneo de intuición de imágenes íntimas resulta una elaboración de lo intuido de acuerdo con la esencia del pensar intelectual. De aquí nacen las ideas. En un individuo de disposición preponderantemente sentimental tiene lugar un proceso semejante, es decir, las imágenes son penetradas por el sentimiento, produciéndose la idea sentimental, que puede coincidir con la producida por reflexión. Por eso las ideas son tanto pensamiento como sentimiento, por ejemplo: las ideas de la patria, de la libertad, de Dios, de la inmortalidad, etc. El principio de ambas elaboraciones es racional y lógico. Mas hay otro punto de

vista completamente distinto, desde el cual la elaboración lógico-racional no es valedera. Este *otro punto de vista es el estético.* En la introversión se detiene en la intuición de las ideas, desarrolla la intuición, la visión íntima; en la extraversión se detiene en la percepción y desarrolla los sentidos, el instinto, la afeccionabilidad. Para este punto de vista el pensar no es, en modo alguno, el principio de Ja íntima percepción de las ideas, ni tampoco lo es el sentimiento, sino que, más bien, pensar y sentir son meros derivados de la intuición íntima o de !a percepción sensible.

Los conceptos de Nietzsche nos llevan, pues, a los principios de un tercer y de un cuarto tipos psicológicos. Podríamos —frente a los tipos racionales (reflexivo y sentimental)— designarlos como tipos estéticos. Se trata del *tipo intuitivo* y del *tipo sensible o perceptivo.* Ambos tienen, ciertamente, el momento de la introversión y de la extraversión de común con los tipos racionales; mas, por una parte, sin diferenciar, como el tipo reflexivo, la percepción e intuición de las imágenes íntimas en pensamiento, ni, por otra parte, diferenciar en sentimiento la vivencia instintiva y perceptiva como el tipo sentimental. En cambio el intuitivo eleva la percepción inconsciente a la categoría de función diferenciada, por la que tiene también lugar su adaptación al mundo. Se adapta a él obedeciendo a directivas inconscientes que le llegan por una percepción e interpretación especialmente finas y agudizadas de estímulos y oscuramente conscientes. Qué aspecto presenta semejante función es, naturalmente, algo difícil de describir, debido a su carácter irracional y, por decirlo así, inconsciente. Se la podría comparar con el "daimonion" de Sócrates, por ejemplo. Ciertamente con la diferencia de que la poco común disposición racionalista de Sócrates reprimía todo lo posible la función intuitiva, de modo que tenía

que abrirse paso por la vía de lo concreto-alucinador, por carecer de acceso psicológico directo a la conciencia. Pero esto último es lo que ocurre precisamente en el intuitivo.

El tipo perceptivo es, en todos los aspectos, el reverso del intuitivo. Se basa, por decirlo así, exclusivamente en el elemento de la percepción sensible. Su psicología se orienta hacia el instinto y la percepción. Se atiene, pues, íntegramente al estímulo real.

El hecho de que Nietzsche haga resaltar por una parte la función psicológica de la intuición y la de la percepción y del instinto por otra, debiera ser sintomático por lo que se refiere a su propia psicología personal. Ha de incluírsele, ciertamente, en el tipo intuitivo con tendencia al aspecto introvertido. Viene en apoyo de lo primero su modo, preponderantemente intuitivo-artístico, de producción, respecto del cual es muy característico precisamente el libro que se tiene presente aquí sobre el nacimiento de la tragedia. Pero en mayor medida aun lo es su obra principal: *Also sprach Zarathustra*. Por lo que a su aspecto introvertido-intelectual se refiere son característicos sus escritos aforísticos, que a pesar del fuerte matiz de sentimiento evidencian un intelectualismo acusadamente crítico, a la manera de los intelectuales franceses del siglo XVIII. Su tipo intuitivo queda caracterizado por la carencia de restricción y rotundidad racionales. Así las cosas, no es de extrañar que en su obra primeriza exhiba inconscientemente en primer término los hechos de su psicología personal. Esto responde a la disposición intuitiva, que en primer término por lo interior percibe lo exterior, a veces incluso a costa de la realidad. En virtud de esta disposición logró también la honda videncia de las cualidades dionisíacas de su inconsciente, cuya forma ruda, que separamos, sólo al declararse en su enfermedad alcanzó la sobrehaz

de la conciencia, después de haberse delatado ya antes en sus escritos en múltiples insinuaciones eróticas. Desde el punto de vista psicológico es en extremo lamentable que los manuscritos encontrados en Turín después de iniciada la enfermedad, testimonios muy característicos en este aspecto precisamente, en aras de la compasión moral-estética hayan sido condenados a la destrucción.

CAPÍTULO IV

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

I. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LOS TIPOS DE JORDAN.

En el curso cronológico de los trabajos preliminares sobre la cuestión de los tipos psicológicos que nos interesa, viene a mis manos una obrita algo extraña, cuyo conocimiento he de agradecer a mi estimada colaboradora, residente en Londres, doctora Constance E. Long. Se trata del libro de Furneaux Jordan, F. R. C. S., *Character as seen in Body and Parentage.* London, 1896, 3ª edición.

En su libro de 126 páginas describe Jordán principalmente dos tipos caracterológicos, cuya definición nos interesa en más de un aspecto, si bien —para anticipar la declaración— el autor sólo tiene en cuenta nuestros tipos en una mitad, aportando en la otra mitad el punto de vista del tipo intuitivo y perceptivo, mezclándole con el otro. En primer lugar cederé la palabra al autor reproduciendo su definición preliminar. Dice en la página 5: "Hay dos caracteres fundamentalmente distintos, dos claros tipos caracterológicos (con un tercero, intermedio): uno en el que es fuerte la tendencia a la actividad y débil la tendencia a la reflexión y otro en el que la tendencia a la reflexión predomina, mientras el

impulso activo es más débil. Entre estos dos extremos hay innumerables matices. Pero reduzcámonos a aducir un tercer tipo en el que las fuerzas de acción y reflexión se equilibran más o menos. En una clase intermedia pueden incluirse también aquellos caracteres en que se manifiesta una tendencia a la excentricidad, o aquellos en que posiblemente preponderan tendencias anormales frente a los procesos emocionales y no emocionales."

De esta definición se desprende claramente que Jordán enfrenta a la reflexión, al pensar, la acción o actividad. Es de todo punto comprensible que al observador que no investiga profundamente se le destaque de primera intención el carácter reflexivo en contraste con el activo y que se incline, por lo tanto, a definir el contraste observado desde este ángulo de visión. Pero ya la sencilla reflexión de que el carácter activo no ha de derivarse necesariamente de impulsos, sino que también puede ser producto del pensar, hace que parezca ineludible ahondar un poco en la definición. A esta conclusión llega el mismo Jordán al aportar a la consideración en la página 6 un nuevo elemento de muy especial valor para nosotros: el elemento sentimental. Comprueba que el tipo activo es menos apasionado, mientras el temperamento reflexivo se señala más por su intensidad de pasión. Por eso llama Jordán a sus tipos "the less impassioned" y "the more impassioned". Así, pues, el elemento que se echaba de menos en la definición preliminar queda posteriormente convertido en término constante. Ahora bien, lo que le diferencia de nuestra concepción es el hecho de que al tipo menos "apasionado" le haga ser al mismo tiempo "activo" y haga ser al otro "inactivo". Considero poco afortunada esta mezcla, pues hay naturalezas profundas y apasionadísimas que son al mismo tiempo muy enérgicas y activas, y al contrario, naturalezas poco apasionadas y superficiales

que en modo alguno se señalan por su actividad» ni siquiera por esa forma inferior de la acción que es la laboriosidad. A mi modo de ver, su concepción, valiosa por otra paite, hubiera ganado notablemente en claridad si, como punto de vista completamente distinto, hubiera prescindido de la en sí caracterológicamente significativa determinación de la actividad. De las subsiguientes consideraciones se desprende que Jordán describe con su tipo "less impassioned and more active" al extravertido y con su tipo "more impassioned and less active" al introvertido. Ambos pueden ser activos o inactivos sin alterar por eso su tipo, por lo que a mi modo de ver el motivo de la actividad debiera eliminarse como característica cardinal. Como determinación de importancia secundaria representa, sin embargo, un papel hasta cierto punto desde el momento en que el extravertido, de acuerdo con su índole, parece regularmente mucho mas ágil, vivaz y activo que el introvertido. Pero esta cualidad depende por completo de la fase en que el individuo se encuentra momentáneamente respecto del mundo exterior. El introvertido parece activo en una fase extravertida y el extravertido parece pasivo en una fase introvertida. La actividad misma, como rasgo fundamental del carácter, puede. a veces, ser introvertida, es decir, por completo orientada hacia el interior, donde despliega una intensa movilidad de pensamiento o de sentimiento, mientras al exterior reina profundo reposo; y a veces puede ser extravertida, evidenciándose por el movimiento y la vivacidad en la acción, mientras detrás de todo ello hay un pensamiento firme e inmóvil o un sentimiento igualmente inmóvil y firme.

Antes de entrar más a fondo en las consideraciones de Jordán, he de hacer notar, para esclarecimiento ue los conceptos, una circunstancia que si no es tenida en cuenta podrá ser motivo de confusión.

He advertido ya que en publicaciones anteriores había identificado yo al introvertido con el tipo reflexivo y al extravertido con el tipo sentimental. Sólo más tarde —como también he dicho— he podido darme cuenta con toda claridad de que introversión y extraversión, como disposiciones generales fundamentales, han de diferenciarse de Tos tipos de función. Es también facilísimo reconocer estas dos disposiciones, mientras se necesita una dilatada experiencia para distinguir además los tipos de función. Incluso es, a veces, dificilísimo descubrir a qué función corresponde la primacía. Seduce, por ejemplo, el hecho de que por modo natural produzca el introvertido una impresión reflexiva y cavilosa como consecuencia de su disposición abstracta. Por eso nos inclinamos fácilmente a atribuir en él la primacía al pensamiento. Por el contrario, el extravertido evidencia naturalmente reacciones mucho más directas, que nos hacen fácilmente presumir el predominio del elemento sentimental. Mas semejantes presunciones son ilusorias, pues el introvertido puede ser fácilmente un tipo sentimental y el extravertido un tipo reflexivo. Jordán describe generalmente sólo al introvertido y al extravertido. Mas cuando entra en el detalle es su descripción incomprensiva al mezclar en ella rasgos de distintos tipos de función que por insuficiente elaboración de la materia no se mantienen diferenciados. Pero es que de los rasgos generales se infiere inconfundiblemente el cuadro de la disposición introvertida y extravertida, de modo que la esencia de ambas disposiciones fundamentales se hace de todo punto evidente.

La caracterización de los tipos partiendo de la afectividad me parece, en verdad, lo más importante del escrito de Jordán. Hemos visto ya que el carácter "reflexivo" y caviloso del introvertido está compensado por una inconsciente vida arcaica instintiva y perceptiva. Podría también decirse que su

disposición es introvertida precisamente porque del carácter arcaico —impulsivo y apasionado— ha de remontarse a la altura firme de la abstracción para desde ella poder dominar los afectos insubordinados en conmoción salvaje. En muchos casos no responde mal, ni mucho menos, este punto de vista. Podría decirse, por el contrario, que la vida afectiva, de raíz menos profunda, del extravertido, es más apta para la diferenciación y la domesticación que el pensar y el sentir inconscientes y arcaicos, que la fantasía, que puede ejercer una influencia religiosa sobre su personalidad. Por eso él es quien procura vivir todo lo atareado, todo lo en masa posible, para en virtud de estas vivencias no tener que volver sobre sí mismo y sobre sus malos pensamientos y sentimientos. Por esta observación fácil de hacer se explica el pasaje de Jordán —de otra manera paradójico— de la página 6, donde dice que en el temperamento "less impassioned" (extravertido) es el intelecto lo que predomina y participa en medida extraordinaria en la formación vital, mientras en el temperamento reflexivo son precisamente los afectos los que se atribuyen la mayor importancia.

Esta concepción parece, a primera vista, contradecir de modo detonante mi afirmación de que el tipo "less impassioned" responde a mi tipo extravertido. Mas si observamos atentamente veremos que no es así, en modo alguno, desde el momento en que el carácter reflexivo *intenta,* ciertamente, meter en cintura a sus afectos insubordinados, pero en realidad acaba por ser influido por la pasión aun en mayor medida que el que ha adoptado como norma directiva consciente de su vida sus deseos orientados en el sentido del objeto. Este último, es decir, el extravertído, intenta abrirse camino por todas partes, pero ha de encontrarse con que son sus pensamientos y sentimientos subjetivos los que, pertur-

badores, le salen por todas partes al paso. Está influido por su mundo psíquico interior más de lo que se imagina. Él mismo no puede verlo, pero quien viva en torno suyo y observe atentamente advertirá que sus afanes obedecen a un *designio*. Por eso ha de ser siempre su regla fundamental preguntarse: "¿Qué es lo que verdaderamente quiero? ¿Cuál es mi intención secreta?" El otro, el introvertido, con sus designios conscientes y premeditados, deja siempre de ver lo que ven los que le rodean con demasiada claridad, es decir, que sus designios están realmente al servicio de instintos fuertes, pero sin intención ni objeto y que están en gran medida influidos por estos instintos. Quien observa y juzga al extravertido se inclina a considerar el sentir y el pensar que manifiesta por un tenue velo que apenas oculta el frío y calculado designio. Quien procura comprender al introvertido se convencerá fácilmente de que sólo con fatigas puede refrenar y velar su pasión tumultuosa con una apariencia razonable.

Ambos juicios son verdaderos y falsos. El juicio es *falso* cuando el punto de vista consciente, o mejor cuando la conciencia, simplemente, tiene frente al inconsciente la fortaleza y capacidad de resistencia necesaria. Y es verdadero cuando se observa un débil punto de vista consciente frente a un inconsciente fuerte, al cual, en caso dado, ha de ceder sus posiciones. En este último caso lo que se mantenía en el fondo adquiere prestancia de primer término, en el uno el propósito egoísta, en el otro la pasión desenfrenada, el afecto elemental y desconsiderado. Estas reflexiones nos harán ver el modo de observar de Jordán, que se atiene evidentemente a la afectividad del observado, de donde su nomenclatura de "less emotional" y "more impassioned". Si por lo tanto, considera al introvertido, según el aspecto afectivo, como el apasionado, y al extravertido, según el mismo punto de vista, como el menos apa-

sionado, incluso como el sentimental, evidencia al hacerlo un modo de conocer que hemos de calificar de *intuitivo.* Por eso he aludido ya al hecho de que Jordán mezcla el punto de vista racional con el punto de vista estético. Al caracterizar al introvertido como el apasionado y al extravertido como el intelectual, es evidente que ve ambos tipos desde el lado *inconsciente,* es decir, *los percibe a través de su inconsciente.* Observa y conoce *intuitivamente,* lo que, más o menos, ocurre siempre con todo espíritu práctico catador de hombres. Por certero y profundo que semejante criterio pueda ser ocasionalmente, está sujeto, sin embargo, a una muy esencial limitación: pasa por alto la realidad efectiva del observado al juzgar tan sólo por su trasunto inconsciente, en vez de por su apariencia real. Esta insuficiencia en el juicio es algo de modo muy general inherente a la intuición, de donde el que dé siempre la razón se mantenga en un pie de tensión respecto de ella y sólo de mala gana le otorgue el derecho a la existencia, aunque en determinados casos haya de reconocer su acierto objetivo. Así, las formulaciones de Jordán, consideradas en conjunto, responden a la realidad, mas no a la realidad tal como la entienden los tipos racionales, sino a la realidad a ellos inconsciente. Como nada son aptas estas circunstancias, naturalmente, para poner confusión en el juicio sobre lo observado y para dificultar la comprensión de lo observado. No hay que discutir nunca en esta cuestión sobre la nomenclatura, sino atenerse exclusivamente al hecho de la diversidad antagónica observable. Si bien yo, de acuerdo con mi modo, me expreso de manera completamente distinta que Jordán, coincidimos, sin embargo, en la clasificación de lo observado (con ciertas discrepancias).

Antes de pasar a tratar de la tipificación de Jordan sobre el material de observación, quisiera volver brevemente sobre el tercer tipo postula [illegible]

"intermediate". Como hemos visto, incluye aquí Jordán por una parte los completamente equilibrados y por otra parte los desequilibrados. No será superfluo que recordemos en este lugar la clasificación de la escuela valentiniana, el hombre *hílico*, al que están subordinados el psíquico y el pneumático. El hombre hílico responde, según su definición, al tipo perceptivo, es decir, el tipo de hombre cuyas determinaciones dominantes están dadas por y en los *sentidos*, en la percepción sensible. El tipo perceptivo carece de pensar y sentir diferenciados, pero su sensibilidad está muy desarrollada. Como es sabido, esto ocurre también en el primitivo. Ahora bien, la sensibilidad instintiva del primitivo va aparejada a la espontaneidad psíquica. Lo espiritual, los pensamientos, se le aparecen, por decirlo así. No es él quien los hace o los piensa —para ello carece de las facultades necesarias— sino que se abaten sobre él, incluso se le aparecen por alucinación. Debe calificarse esta mentalidad de intuitiva, pues la intuición equivale a la percepción instintiva de la aparición de un contenido psíquico. Mientras en el primitivo la sensibilidad es la función psicológica cardinal, es la intuición la menos destacada función compensadora. En un más alto grado de civilización en que en unos está más o menos diferenciado el pensar y en otros el sentir, hay no pocos en los que Ja intuición está en gran medida desarrollada, sirviéndoles de esencial función determinante. De aquí resulta el tipo intuitivo. Creo, por lo tanto, que el grupo intermedio de Jordán ha de reducirse al tipo perceptivo e intuitivo.

2. EXPOSICIÓN ESPECIAL Y CRÍTICA DE LOS TIPOS DE JORDÁN.

Por lo que se refiere al semblante general de ambos tipos, hace notar Jordán (pág. 17) que el tipo

menos emocional evidencia personalidades mucho más destacadas o llamativas que el tipo emocional. Débese esta afirmación al hecho de que Jordán identifica el tipo activo de hombre con el menos emocional, lo que en mi opinión es inadmisible. Prescindiendo de este error es, naturalmente, cierto, que el menos emocional o extravertido, como dinamos nosotros, se comporta de modo mucho más ostensible que el emocional o introvertido.

a) *La mujer introvertida* ("The more impassioned woman"): Jordán considera en primer lugar el carácter de la *mujer introvertida.* A continuación reproduzco en extracto los puntos principales de su descripción (pág. 17 y sigs.): "Maneras tranquilas, carácter no fácil de descifrar, ocasionalmente crítico y hasta sarcástico. Aunque el mal humor se advierta en ella a veces de modo muy perceptible, no es, sin embargo, caprichosa, ni evidencia desasosiego, ni es zahiriente, ni 'censorious' ('dada a la censura', diríamos), ni amiga de regañar. Difunde la tranquilidad en torno suyo e inconscientemente consuela y remedia. Mas bajo esta sobrehaz dormitan el afecto y la pasión. Su naturaleza sentimental madura lentamente. Con la edad gana su carácter en seducción. Es 'simpática', es decir, comparte el sentimiento y la vivencia ajenos. Los peores caracteres femeninos se incluyen en este tipo. Son las más crueles madrastras. Son también, ciertamente, las madres y esposas más amantes, pero sus pasiones y afectos son tan fuertes que arrastran a la razón. Aman demasiado, pero odian también demasiado. Los celos pueden convertirla en una fiera. Cuando odian a sus hijastros son capaces de martirizarlos físicamente hasta la muerte. Donde la maldad no se impone, la moralidad misma es un hondo sentimiento que sigue su camino propio e independiente, que no siempre se adapta a ios puntos de vista con-

vencionales. Y no sigue este camino por imitación o sumisión y mucho menos por la recompensa, ni en esta vida ni en la otra. Sólo en la conexión íntima desenvuelve sus virtudes y defectos. Aquí pone de manifiesto las excelencias de su corazón, sus cuidados y alegrías, pero también sus pasiones y flaquezas, como la índole irreconciliable, su obstinación, su iracundia, sus celos, incluso su desenfreno. Obedece al influjo del momento y es escasa su capacidad para pensar en el bienestar de los ausentes. Puede olvidar fácilmente a los demás y el tiempo que ha de dedicarles. Cuando está dominada por un afecto su conducta no obedece a imitación sino que en su comportamiento y en su lenguaje pone de manifiesto un cambio de acuerdo con la alteración de sus pensamientos y sentimientos. En las relaciones sociales suele permanecer en los ambientes más distintos, lo más igual a sí misma siempre. No suele tener grandes exigencias ni en la vida doméstica ni en la social, y se conforma fácilmente. Manifiesta espontáneamente su juicio de conformidad o alabanza. Sabe tranquilizar y animar. Participa con sus sentimientos en la vida de todos los débiles, ya sean bípedos o cuadrúpedos. 'Se eleva a lo alto y desciende a lo ínfimo, es hermana y compañera de juego de la Naturaleza toda.' Su juicio es benigno y tolerante. Cuando lee hace lo posible por penetrar en los pensamientos más recónditos y por calar en los más hondos sentimientos del libro. Por eso suele estropear el libro con subrayados y notas al margen y suele releerlo."

No es difícil reconocer en esta descripción el carácter introvertido. Pero la descripción es, en cierto sentido, parcial, al considerar principalmente el lado del sentimiento, sin poner de relieve la característica a la que precisamente yo atribuyo un valor especial, a saber: *la vida íntima consciente.* Jordán dice, ciertamente, que Ta mujer introvertida es "con-

templative", pero sin entrar en más detalles. Su descripción confirma, a mi parecer, mis consideraciones sobre su modo de observación. Ve principalmente el comportamiento exterior que obedece a la constelación del sentimiento y las manifestaciones de la pasión, mas no penetra la esencia de la conciencia de este tipo. No alude, por lo tanto, al hecho de que la vida íntima representa un papel de todo punto decisivo en la psicología consciente de este tipo. ¿Por qué, por ejemplo, lee la mujer introvertida con atención? Porque ama, ante todo, la comprensión y la aprehensión de los pensamientos. ¿Por qué es tranquila y tranquilizadora? Porque retiene sus sentimientos regularmente y los hace actuar en sus pensamientos en vez de agobiar con ellos a los demás. Su moralidad inconvencional se funda en honda reflexión y en íntimos pensamientos convincentes. El encanto de su carácter tranquilo y comprensivo se basa no sólo en una disposición serena, sino también en el hecho de que puede hablarse con ella razonable y coherentemente y que es capaz de estimar el argumento de su interlocutor. No interrumpe con manifestaciones impulsivas, sino que sus opiniones van acompañadas de sus pensamientos y sentimientos y se mantienen, sin embargo, y no se derrumban ante el argumento contrario.

Este orden tan firme y bien dispuesto de los contenidos psíquicos conscientes ha de hacer frente a una vida afectiva caótica y apasionada, de la que la introvertida, por lo menos en su aspecto personal, suele ser consciente y a la que teme porque la conoce. Reflexiona sobre sí misma y por eso es hacia afuera mesurada y puede conocer y reconocer lo ajeno sin detonar con su aplauso o con su censura. Pero como su vida afectiva estropea sus buenas cualidades, rechaza en lo posible sus afectos e instintos, pero no puede imponerse a ellos. Tan lógica y bien estructurada como está su conciencia, son elemen-

tales sus afectos, confusos e indominables. Les falta la verdadera nota humana, son desproporcionados, irracionales, son un *fenómeno de la naturaleza* que rompe con el orden humano. Les falta un fondo palpable, un designio. Por eso, en ciertos casos, pueden ser sencillamente destructivos, un torrente despeñado que ni persigue la destrucción, ni la evita, desconsiderado, necesario, obediente a su ley, un proceso que se cumple en sí mismo. Sus buenas cualidades se derivan del hecho de que el pensamiento de una concepción tolerante o benévola ha logrado influir y atraerse una parte de la vida instintiva, mas sin conseguir abarcarla y transformarla en su integridad. A la mujer introvertida le es mucho menos conocida su afectividad en su conjunto, de un modo claramente consciente, que sus pensamientos y sus sentimientos racionales. Es incapaz de abarcar su afectividad íntegra, mientras dispone de concepciones aplicables. Su afectividad es mucho menos ágil que sus contenidos mentales: es, en cierto modo, de una fluencia tenaz, de una especial inercia, de donde el que este tipo de mujer sea difícilmente susceptible al cambio y sea perseverante, constante, igual, mas también obstinada y de una irracional resistencia a ser influida en las cosas que tocan a su actividad.

Estas reflexiones nos harán ver por qué el juicio sobre la mujer introvertida basado exclusivamente en el punto de vista de la afectividad es incompleto e injusto, tanto en el buen como en el mal sentido. El hecho de que Jordán encuentre los peores caracteres femeninos entre las introvertidas obedece, a mi modo de ver, a que da una importancia excesiva a la afectividad, como si la fuente exclusiva del mal fuera la pasión. Se puede martirizar a los niños de modo distinto al tísico. Y por el contrario, el gran caudal amoroso de las mujeres introvertidas no es, en modo alguno, cosa suya propia, sino

que, más bien, con frecuencia, están por él poseídas y no pueden remediarlo, hasta que llega una ocasión propicia y, ante el asombro de su partícipe, ponen súbitamente de manifiesto una inesperada frialdad. La vida afectiva del introvertido es cabalmente sn lado flaco y no es algo de que podamos fiarnos absolutamente. Se engaña a sí mismo sobre ella y se engañan y desengañan los demás con él cuando se entregan a su afectividad de modo demasiado exclusivo. De su espíritu podemos fiarnos mas, por ser más adaptable. Pero es de naturaleza demasiado indomable su afecto.

b) *La mujer extravertida.* ("The less impassioned woman"): Consideremos la descripción que Jordán hace de la "less impassioned woman". He de eliminar también cuanto el autor inmiscuye aquí en punto a actividad, pues esta mezcla sólo serviría para un conocimiento menos adecuado del carácter típico. Así, pues, cuando se trate de una cierta presteza de la extravertida, no se alude con ello al elemento de lo enérgico, de lo activo, sino exclusivamente a la movilidad de los procesos activos. Dice Jordán de la mujer extravertida [1]: "Una cierta presteza y un cierto oportunismo más que perseverancia y consecuencia. Colman su vida regularmente un sinnúmero de menudas cosas. Dejan atrás al mismo lord Beaconsfield, que decía que las cosas insignificantes no son muy insignificantes y que las cosas importantes no son muy importantes. Insiste con complacencia —como lo hacía su abuelita y como lo harán sus nietos— en el general empeoramiento de los hombres y de las cosas. Está convencida de que nada saldría bien si ella no estuviera al tanto de todo. Frecuentemente revela su utilidad en los movimientos sociales. El derroche de energía en la limpieza do-

[1] Pág. 9 y sigs.

méstica constituye el fin vital exclusivo *de* muchas. Con frecuencia carecen de ideas, de pasiones, de reposo y de defectos. Su desarrollo afectivo llega pronto a la madurez. A los 18 años es casi tan razonable como a los 28 o a los 48. Su campo de visión espiritual no es hondo ni vasto, pero es claro desde el primer momento. Si está bien dotada se atribuirá una posición preeminente. En sociedad pone de manifiesto buenos sentimientos y es con todos generosa y hospitalaria. A todos enjuicia, y olvida que ella misma es enjuiciada. Tiende la mano con facilidad. Carece de pasiones hondas. Para ella el amor es preferencia, el odio desvío tan sólo y los celos orgullo herido. Su entusiasmo no se sostiene. Le produce mayor deleite la belleza de la poesía que su 'pathos'. Su fe y su incredulidad son más íntegras que fuertes. No tiene verdaderas convicciones pero tampoco abriga designios malévolos. No cree: supone. No es incrédula: no sabe. Ni inquiere, ni duda. En las cuestiones importantes se guía por la autoridad, en las cosas menudas llega a conclusiones precipitadas. En su pequeño mundo es todo al revés de como debiera ser y en el gran mundo está bien todo. Se resiste instintivamente a llevar a la práctica conclusiones racionales. En casa pone de manifiesto un carácter completamente distinto al que muestra en sociedad. En el matrimonio influye fuertemente la ambición, el gusto del cambio, o bien la obediencia a las costumbres tradicionales o el deseo de establecer la vida sobre una 'base sólida' o alcanzar una más vasta esfera de influencia. Si su marido pertenece al tipo 'impassioned' quiere a los hijos más que a ella. Todo lo desagradable le ocurre en el ámbito doméstico. En él se entrega a incoherentes votos de censura. Imposible prever cuándo saldrá el sol por un instante. No se observa ni ejerce la autocrítica. Si en alguna ocasión se le reprocha su constante criticar y censurar, se asombra y ofende

y asegura que lo hace guiada de la mejor intención, pero que hay personas que no saben Jo que les conviene. Procura ser útil a su familia de modo completamente distinto de como procura serlo con gentes extrañas. Lo doméstico ha de estar siempre en traza de poder ser contemplado por el mundo. Hay que ayudar a la sociedad y procurar que sea próspera. Hay que hacer impresión en las clases altas y mantener a raya a las bajas. La propia casa es su invierno, la sociedad es su verano. Se verifica la metamorfosis en cuanto llega una visita. No siente la menor inclinación por el ascetismo, pues *su* respetabilidad no necesita semejante cosa. Le gusta el cambio, el movimiento y la diversión. Puede empezar el día en la iglesia y acabarlo en la ópera cómica. Las relaciones sociales constituyen su delicia. En ellas lo encuentra todo: trabajo y felicidad. Cree en la sociedad y la sociedad cree en ella. Sus sentimientos están poco influidos por el prejuicio y es 'decente' por hábito. Es dada a la imitación y elige los mejores modelos, pero no rinde cuentas sobre el particular. Los libros que lee han de estar plenos de vida y de acción en sus personajes."

Este conocido tipo de mujer, que Jordán califica de "less impassioned", es, sin duda, extravertido. Su comportamiento todo es una constante alusión al tipo que precisamente por su índole es calificado de extravertido. El constante enjuiciar, que no se basa nunca en una reflexión verdadera, es la extraversión de impresiones fugaces, que nada tienen que ver con verdaderos pensamientos. Me viene a la memoria un gracioso aforismo que he leído en alguna parte: "Es tan difícil pensar... que la mayoría *enjuicia.*" La reflexión exige, ante todo, tiempo. Por eso el que reflexiona no tiene oportunidad de emitir constantemente su juicio. La incoherencia y la inconsecuencia del juicio, su sumisión a la tradición y a la autoridad, evidencian la ausencia de reflexión propia.

Igualmente ponen de manifiesto un defecto en la función del juicio la falta de autocrítica y de -independencia. La ausencia de vida íntima espiritual encuentra expresión mucho más clara en este tipo que su presencia en el tipo introvertido según la descripción precedente. Según la descripción que ahora nos ocupa habría que colegir un defecto tan grande o mayor aun de afectividad, pues ésta es. evidentemente, superficial, de calado escaso, casi falsa, pues el designio a ella vinculado siempre o que en ella siempre se trasluce, priva de valor casi a la tendencia afectiva. Me inclino a creer, sin embargo, que el autor rebaja aquí tanto como encarece en el caso anterior. A pesar del ocasional reconocimiento de buenas cualidades, en su integridad, sin embargo, sale bastante malparado el tipo. En este caso creo en una cierta prevención por parte del autor. Basta la mala experiencia con uno o con varios representantes de un tipo determinado para que se apodere de nosotros la prevención ante casos parecidos. No debe olvidarse que la comprensión de la mujer introvertida se basa en una exacta adaptación de sus contenidos mentales al pensar general, mientras la afectividad de la mujer extravertida posee una cierta movilidad y una hondura escasa en virtud de su adaptación a la vida general de la sociedad humana. Se trata en este taso de una afectividad socialmente diferenciada, de validez general indisputable, que incluso contrasta ventajosamente con la gravedad, la obstinación y la pasión del afecto introvertido. La afectividad diferenciada ha borrado lo caótico del "pathos", convirtiéndose en una disponible función adaptable, ciertamente a costa de la íntima vida espiritual, que brilla por su ausencia. Mas no por eso deja de existir en el inconsciente v ello en forma que responde a la pasión introvertida, es decir, en estado germinal. Caracterizan a este estado el infantilismo y el arcaísmo. Desde el inconsciente, el espí-

ritu no desarrollado da a la tendencia afectiva contenidos y motivos seeretos que no dejan de impresionar al observador crítico, mientras pasan inadvertidos al exento de crítica. Debido a la desagradable impresión que la percepción constante de mal velados motivos egoístas produce en el observador, se olvidan con demasiada facilidad la efectividad y la utilidad adaptada de las tendencias exhibidas. Todo lo fácil, lo no obligatorio, lo mesurado, lo inocente y lo superficial de la vicia diríase que desaparece cuando no hay efectos diferenciados. Se asfixiaría uno en el "pathos" perpetuo o en el vacío de la pasión reprimida. Si el individuo principalmente es quien percibe la función social del introvertido, estimula por su parte el extravertido la vida de la sociedad, que también tiene derecho a la existencia. Por eso necesita el individuo de la extra\ersión, que es, en primer término, el puente que establece la comunicación con el prójimo. La exteriorización de los afectos produce, como se sabe, un efecto sugestivo, mientras lo mental sólo de modo mediato, tras penosa interpretación, alcanza y desarrolla su efectividad. Los afectos convenientes a la función social no deben ser, en absoluto, profundos, pues de lo contrario suscitan la pasión en los demás. Ahora bien, la pasión perturba la vida y la buena salud sociales. Así, el espíritu adaptado y diferenciado del introvertido no es profundo, sino más extenso, por lo que no perturba y excita, pues es, al contrario, razonable y tranquilizador. Mas 'así como el introvertido llega a ser perturbador por la violencia de su pasión, produce excitación el extravertido por su pensar y sentir semiconscientes, que agobian al prójimo de modo incoherente y desgarrado, a menudo en forma de juicios desconsiderados y desprovistos de tacto. Si se reúnen todos estos juicios y se intenta construir sintéticamente con ellos una psicología, se obtiene, por de pronto, una concep-

ción básica de todo punto animal que en salvajismo irremediable, rudeza y necedad, no deja atrás, en modo alguno, a la mortífera afectividad del introvertido. Por eso no puedo dar mi asentimiento a la afirmación de Jordán de que los peores caracteres se encuentran entre las naturalezas introvertidas. No hay menos maldad, ni menos perversidad radical entre los extravertidos. Si la pasión introvertida se manifiesta en hechos de rudeza, la malignidad del inconsciente pensar y sentir extravertido comete actos de infamia en el alma de la víctima. No sé lo que es peor. La desventaja del primer caso consiste en que el hecho es visible, mientras la malignidad intencional del segundo se oculta tras el velo de un comportamiento aceptable. He de hacer notar aquí la diligencia social de este tipo, su participación activa en el bienestar de los demás, así como su acusada tendencia a proporcionar una alegría al prójimo. En la mayoría de los casos el introvertido sólo tiene esta cualidad en la fantasía. Los afectos diferenciados tienen además la ventaja del garbo, de la forma bella. Difunden una atmósfera estética y bienhechora. Hay una sorprendente cantidad de extravertidos que practican un arte (la música generalmente) menos porque están para ello especialmente dotados que porque pueden servir así a fines sociales. Tampoco puede decirse que el afán de censura tenga siempre un carácter desagradable o carente de valor. Con gran frecuencia se reduce *a* una adaptada tendencia educadora que hace mucho bien. Igualmente no constituye siempre un mal la subordinación del juicio, sino que, más bien, contribuye a la represión de extravagancias y exageraciones perniciosas que ningún bien hacen a la vida y a Ja salud sociales. Sería algo en todo sentido injustificado pretender afirmar que, desde cualquier punto de vista, sea uno de los tipos más valioso que el otro. Los tipos se completan uno a otro y

de su diversidad resulta precisamente la medida de tensión que tanto el individuo como la sociedad necesitan para la conservación de la vida.

c) *El hombre extravertido.* Del hombre extravertido dice Jordán (pág. 26 y sigs.): "Imprevisible e indeterminado en su disposición, tendencia a lo caprichoso, excitable fachenda, suele ser descontentadizo y criticón, todo lo juzga y siempre despectivamente, pero siempre está satisfecho consigo mismo. Aunque juzgue a menudo falsamente y sus proyectos fracasen, tiene en ellos una confianza sin límites. Podría decirse de él lo que Sydney Smith de un famoso estadista de su época: 'en todo instante estaba dispuesto a tomar el mando de la flota del Canal o a amputar una pierna si hacía falta'. Para todo lo que le ocurre tiene su fórmula: o la cosa no es cierta... o era cosa sabida hacía muchísimo tiempo. En su firmamento no hay sitio para dos soles. Si hay otro además de él, es un mártir. Es precoz. Le gusta la administración y puede ser utilísimo a la sociedad. Si pertenece a una junta de beneficencia se interesa tanto en la elección de una lavandera como en la elección del presidente. En lo social pone a contribución todas sus energías. Con su confianza en sí mismo y su perseverancia se presenta a la sociedad. Está siempre dispuesto a hacer experiencias, pues de experiencias se vale. Prefiere ser el presidente *conocido* de una comisión de tres miembros, que el bienhechor *desconocido* de todo un pueblo. El que esté modestamente dotado no le resta importancia, en modo alguno. Si está atareado, está convencido de que es enérgico. Si charla, se cree orador. Raramente se le ocurren ideas nuevas o abre nuevos caminos, pero es de gran agilidad y presteza para imitar, tomar, aplicar y llevar a la práctica. Por inclinación se atiene a lo establecido y aceptado generalmente por lo que respecta a con-

vicciones religiosas y políticas. En determinadas ocasiones se inclina a considerar con admiración el denuedo de sus propias ideas heréticas. No es raro que su ideal sea tan alto y vigoroso que nada pueda impedir que dé lugar a una amplia y justa concepción de la vida. Su vida se caracteriza generalmente Gr la moralidad, la veracidad y los principios idea-, pero a veces le pone en dificultad su afición al efecto inmediato. Cuando, por ejemplo, en una reunión pública está casualmente ocioso, es decir, cuando no tiene nada que proponer, o que apoyar, o nada sobre qué pedir cuentas o a que oponerse, es capaz de levantarse para pedir que se cierre una ventana porque hay corriente o mejor aun: que se abra para que entre más aire. Pues tanto como aire necesita llamar la atención. Está siempre dispuesto a hacer lo que nadie le pide que haga. Está convenvido de que la gente le considera tal como él desea verse considerado, es decir, como persona que se desvela por el bien del prójimo. Hace que los demás le estén obligados, por lo que no dejará de recibir compensación ciertamente. Es capaz de emocionar por la palabra, sin emocionarse él mismo. Averigua pronto los deseos y opiniones de los demás. Tiene lista la admonición ante el peligro que amenaza y sabe arreglárselas y entrar hábilmente en tratos con el adversario. Tiene siempre proyectos y muestra ostensiblemente una diligencia sensacional. En lo posible ha de impresionarse agradablemente a la sociedad de alguna manera, o *se* la ha de asombrar por lo menos, y si no se consigue, entonces hay que intentar amedrentarla y estremecerla. Es redentor de profesión. Y como redentor reconocido no deja de agradarse. Por nosotros mismos no podemos hacer nada cabalmente..., pero podemos creer en él, darle gracias a Dios por su intercesión y suplicarle que nos dirija la palabra. La tranquilidad le nace desdichado y no descansa nunca tranquilo. Después de un día

de trabajo necesita una volada excitante en el teatro, en el concierto, en la iglesia, en las tiendas, en el restaurante, en el club o en todos estos sitios. Si no puede acudir a una reunión, la perturba, por lo menos, con un telegrama altisonante."

También en esta descripción se trasluce el tipo claramente. Pero más aun que en la descripción de la mujer extravertida y a pesar de reconocer alguna cosa, se evidencia, muy acusado, el propósito de una desvalorización caricatural. Tiene de ello la culpa, en parte, el que con este método descriptivo no es posible hacer justicia al carácter extravertido, desde el momento en que, por decirlo así, no hay la posibilidad, con los medios intelectuales, de proyectar la luz adecuada sobre el valor específico del extravertido, lo que con el introvertido es mucho más fácil, ya que su racionalidad consciente y su consciente motivación pueden expresarse por medios intelectuales, lo mismo que su pasión afectiva y los hechos que de ella se derivan. En el extravertido, en cambio, el valor cardinal reside en la relación con el objeto. A mi modo de ver es la vida, única y exclusivamente, la que da al extravertido la razón que la crítica intelectual no puede otorgarle. Sólo la vida evidencia y reconoce sus valores. Puede comprobarse, ciertamente, que el extravertido es socialmente útil, que se hace acreedor de grandes méritos por lo que al progreso de la sociedad humana se refiere, etc. Pero un análisis de sus medios y motivos dará un resultado negativo siempre, pues el valor cardinal del extravertido no reside en él mismo, sino en la mutua relación con el objeto. La relación con el objeto es uno de esos imponderables que la formulación intelectual no podrá aprehender nunca.

La crítica intelectual no puede menos que proceder analíticamente y proyectar la máxima claridad sobre lo observado con la aportación de motivos y propósitos. Pero esto da lugar a una imagen que para

la psicología del extravertido vale tanto como una caricatura, y así el que crea, por ejemplo, que adopta la actitud adecuada ante el extravertido recurriendo a descripciones semejantes, se encontrará sorprendido con que se burla de la verdadera personalidad objeto de su descripción. En efecto, semejantes concepciones parciales constituyen, en absoluto, un impedimento para la adaptación del extravertido. Para nacerle justicia ha de excluirse por completo el pensar sobre él, del mismo modo que el extravertido sólo podrá adaptarse adecuadamente al introvertido si es capaz de aceptar como tales sus contenidos mentales, prescindiendo de su posible aplicación práctica. El análisis intelectual no puede menos de atribuir al extravertido toda clase de pensamientos y propósitos premeditados, que en realidad no existen verdaderamente, que todo lo más confluyen con efectos desde el fondo inconsciente proyectados. Es cierto, sin duda, que el extravertido cuando nada tiene que decir pide que, por lo menos, *se* cierre o se abra una ventana. Pero ¿quién lo nota? ¿A quién le sorprende como algo esencial? Sólo quien procura poner en claro los motivos y propósitos posibles de semejante acción, es decir, que reflexiona, desmenuza y reconstruye, mientras para los demás el pequeño rumor que esto produce queda ahogado en e! estruendo general de la vida, sin que encuentren motivos para ver en ello esto o lo otro o lo de más allá. Pero por modo tal, precisamente, se manifiesta la psicología del extravertido. Es algo que se incluye en la vida cotidiana del hombre y nada por encima ni por bajo de ella supone. Sólo quien reflexiona ve más... y ve torcidamente —por lo que a la vida se refiere—, aunque vea bien por lo que respecta al inconsciente fondo del pensar del introvertido. No ve al hombre positivo, sino sólo su *sombra.* Y la sombra da la razón al juicio, a costa del hombre positivo consciente. Yo creo que convendría,

por motivos de comprensión, separar al hombre de su sombra, el inconsciente, pues de otra manera amenaza a la discusión una sin par confusión conceptual. Se advierten en el hombre muchas cosas que no corresponden a su psicología consciente, sino que se traslucen de su inconsciente, lo que nos lleva engañosamente a atribuirle como a un yo consciente la cualidad observada. La vida y el destino se conducen *así*, desde luego, mas no debiera hacerlo por tal manera el psicólogo, que ante todo busca, por una parte, el conocimiento de la estructura de la psique y que anhela de todo corazón, por otra parte, una mejor comprensión entre *los* hombres, sino que debiera procurar la separación pura entre el hombre consciente y el inconsciente, pues sólo por la conciliación de los puntos de vista conscientes pueden alcanzarse la claridad y la comprensión, y nunca por reducción a inconscientes motivos trasparentados, luces de flanco y cuartos de tono.

d) *El hombre introvertido.* Del carácter del hombre introvertido ("the more impassioned and reflective man") dice Jordán [1]: "Sus diversiones no cambian de hora en hora, su amor a una diversión es de naturaleza genuina, no obedece a puro desasosiego. Si ocupa un cargo público es porque posee la capacidad adecuada, porque tiene alguna idea que quisiera llevar a la práctica. Logrado su propósito y lista su faena, deja el puesto de buen talante, es capaz de reconocer el mérito *ajeno* y prefiere ver salir adelante su asuntb en manos de otro a verle fracasar en sus propias manos. Sobreestima fácilmente los méritos de sus colaboradores. Ni es, ni puede ser un criticón habitual. Se desarrolla lentamente, es irresoluto, no es apto para el caudillismo religioso, nunca está seguro de sí mismo al punto de saber cuál es

[1] Pág. 35.

el error por el que podría mandar al prójimo a la hoguera. Aunque no le falta valor, no pone toda Ja dosis de convencimiento en su propia verdad infalible para dejarse achicharrar por ella. Si le adornan dotes notables, es exaltado por los que le rodean, mientras el otro tipo avanza por sí solo hasta las candilejas."

Paréceme elocuente que en el capítulo sobre el hombre introvertido de que se trata, no diga efectivamente más de lo que aquí reproduzco. Se echa de menos sobre todo una descripción de la pasión, ya que en su virtud se le califica de "impassioned". Es cierto que hay que andarse con precaución en conjeturas diagnósticas..., mas en el caso presente es tentadora la presunción de que el capítulo sobre el hombre introvertido ha resultado tan flaco por razones puramente subjetivas. Después de la descripción, tan injusta como circunstanciada, del tipo extravertido, habría que esperar un rigor semejante en la descripción del tipo introvertido. ¿Por qué se nos priva de esta descripción rigurosa?

Si supusiésemos el caso de que el mismo Jordán se incluyera entre los introvertidos sería comprensible que no se le diera fácilmente una descripción del estilo de la que, por rigor implacable, dedica al tipo que le es antagónico. Y no diría yo que por falta de objetividad, sino por falta de conocimiento de su propia sombra. Con qué traza aparece el introvertido a los ojos de. su tipo antagónico, eso es imposible que el introvertido pueda saberlo o imaginarlo, a no ser que le pida al extravertido mismo que se lo cuente a riesgo de verse obligado a desafiarle. Pues tan poco como el extravertido se inclina, así no más, a aceptar las características antes aducidas como trasunto bienintencionado y certero de su carácter, está dispuesto el introvertido a aceptar la descripción de sus características hecha por un observador crítico extravertido. Sería tan desvalorizadora como la otra.

Pues del mismo modo que el introvertido, al pretender aprehender al extravertido, se queda por completo al margen, el extravertido intenta comprender la vida íntima mental del introvertido desde el punto de vista de la exterioridad y se queda tan radicalmente al margen como el otro. El introvertido cómele siempre el error de querer derivar la acción de la psicología subjetiva del extravertido y, en cambio, el extravertido sólo puede concebir la vida íntima mental como una consecuencia de circunstancias exteriores. Un proceso abstracto del pensar ha de parecerle al extravertido una fantasía, una especie de quimera, mientras no esté patente la relación objetiva. Y, efectivamente, las quimeras del pensar introvertido sólo son, con frecuencia, eso mismo: quimeras. En todo caso habría mucho que decir del introvertido y podría ofrecerse una imagen suya, trasunto de su sombra, tan completa y desfavorable como la que del extravertido nos brinda Jordán en el capítulo anterior.

Me parece importante la observación de Jordán de que la diversión del introvertido es de esa "naturaleza genuina". Parece ser esto cabalmente una peculiaridad del sentimiento introvertido. Es genuino, es porque es por sí mismo, engarra su raíz en la más honda naturaleza del hombre, en cierto modo emerge de sí mismo como fin propio, no quiere servir fines ajenos, ni a ello se presta, y se limita a cumplir consigo mismo. Esto obedece a la espontaneidad del fenómeno arcaico y natural, que en tal extremo no se ha doblegado aún a los designios prácticos de la civilización. Con razón o sin ella, en todo caso sin tener en cuenta razón o sinrazón, conveniencia o inconveniencia, se manifiesta el estado afectivo imponiéndose al sujeto, incluso inesperadamente y contra su voluntad. Nada contiene que permita inferir la motivación premeditada.

No consideraremos aquí los demás capítulos del

libro de Jordán. Aduce en ellos, como ejemplos, personalidades históricas, lo que da Jugar a toda clase de puntos de vista equivocados que se basan en el error, que hemos hecho notar, de que el autor haga intervenir el criterio de lo activo y de lo pasivo y le mezcle con los demás criterios. Así se llega, a menudo, a la conclusión de que una personalidad activa se incluya en el tipo no apasionado y que, viceversa, una naturaleza apasionada haya de ser pasiva siempre. Por mi parte procuro eludir este error eliminando sencillamente el motivo de la actividad como punto de vista.

Mas corresponde a Jordán el mérito de habernos dado por primera vez (¡que yo sepa!) una descripción caracterológica relativamente certera de los tipos emocionales.

Capítulo V

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN LA CREACIÓN POÉTICA. EL PROMETEO Y EL EPIMETEO DE CARL SPÍTTELER

1. Palabras de introducción a la significación de Spitteler.

Si junto a los reproches que la complicación de la vida afectiva brinda al poeta no representase también un papel importante el problema de los tipos, sería prueba de que no existe en absoluto. Mas ya hemos visto por lo que a Schiller se refiere, cómo este problema apasionaba tanto al poeta cuanto al pensador que había en él. Dedicaremos, pues, el presente capítulo a la consideración de una creación poética que se basa casi exclusivamente en el motivo del problema de los tipos. Me refiero al problema del *Prometeo y* del *Epimeteo* de Carl Spitteler, obra publicada en 1881.

En modo alguno quisiera considerar desde un principio a Prometeo como el que en su pensamiento se anticipa, como el introvertido, y a Epimeteo como el actuante, que viene a la zaga con su pensar, como el extravertido. En el conflicto entre estas dos figuras se trata en primer término de la pugna entre la línea evolutiva introvertida y la extravertida dentro del mismo individuo que la exposición poética ha materializado en dos figuras independientes y en sus destinos típicos.

Es innegable que Prometeo evidencia rasgos característicos introvertidos Nos ofrece la imagen de un introvertido fiel a su mundo interior, a su alma. Expresa su carácter certeramente en estas palabras [1] con que replica al ángel: "Mas nada puedo decidir ingrato al semblante de mi alma, pues; considera, ella es mi dueña y es mi dios en la alegría y en el dolor también y lo que soy a ella se lo debo.

"Y por eso quiero compartir con ella mi gloria, y si así ha de ser, renunciar a la gloria en hora buena."

Así, pues, Prometeo se entrega sin condiciones a su alma, es decir, a la función de la relación con el mundo interior. Tiene el alma un carácter misterioso y metafísico por su relación con el inconsciente. Prometeo le concede significación absoluta, como dueña y guía del mismo modo incondicional con que Epimeteo se entrega al mundo. Sacrifica su yo individual al alma, a la relación con lo inconsciente como matriz de las imágenes y los significados eternos, enajenándose así al faltarle el contrapeso de la persona [2], de la relación con el objeto exterior. Con la entrega a su alma pierde Prometeo toda conexión con el mundo en torno, y con ella la conexión ineludible de la realidad exterior. Ahora, que esta pérdida se compadece mal con la esencia de este mundo. Por eso, evidentemente como representante del gobierno del mundo, se le aparece a Prometeo un ángel. Es decir, traducido a lo psicológico: la imagen proyectada de una tendencia orientada en el sentido de la adaptación real. De acuerdo con esto dice el ángel a Prometeo:

"Ocurrirá de esta manera si no te libras de la índole injusta de tu alma y te privarás de largos años de premio y de la dicha de tu corazón y de todos

[1] Pág. 9, *Diederichs*, Jena, 1911.

[2] Véase JUNG: *La structure de l'inconscient*. Arch. de Psych. T. XVI.

los frutos de tu espíritu multiforme." Aun dice en otro lugar: "Serás rechazado el día de tu gloria por culpa de tu alma, que no conoce a Dios, ni obedece a la ley y nada es sagrado para su soberbia, ni en la tierra, ni el el cielo." Como Prometeo está parcialmente del lado del alma, todas las tendencias de adaptación al mundo exterior son reprimidas y se suman en lo inconsciente. De donde el que, al ser percibidas, aparezcan como no pertenecientes a la propia personalidad y proyectadas por lo tanto. Con esto está en contradicción, en cierto modo, el que también el alma, de cuyo lado está Prometeo y que acoge íntegramente, por decirlo así, en la conciencia, aparezca proyectada. Al ser el alma una relación de función como la persona, consta, en cierto modo, de dos partes, una parte que pertenece al individuo y otra que corresponde al objeto de la relación, en este caso el inconsciente. Por lo general se tiende —cuando no se es precisamente partidario de la filosofía de Hartmann— a conceder al inconsciente sólo la existencia relativa de un factor psicológico. Ahora bien, basándonos en razones propias de la teoría del conocimiento no estamos, en modo alguno, en disposición de aducir nada válido, por decirlo así, por lo que se refiere a una realidad objetiva del complejo fenomenal psicológico que llamamos inconsciente, del mismo modo que nada válido podemos aducir por lo que respecta a la esencia de las cosas reales allende nuestra facultad psicológica. Mas por razones de experiencia he de aludir al hecho de que los contenidos del inconsciente, relacionados con la actividad de nuestra conciencia, se atribuyen el mismo derecho a la realidad, merced a su obstinación y persistencia, que las cosas reales del mundo exterior, por increíble que pueda parecer esto a una mentalidad al exterior orientada. No debe olvidarse que siempre ha habido gentes, en gran número, para las que los contenidos del incons-

ciente poseían un mayor valor de realidad que las cosas del mundo exterior. El testimonio de la historia del espíritu humano habla en favor de ambas realidades. Efectivamente, una profunda investigación de la psique humana evidencia, sin más, una influencia de la actividad consciente .por lo general igualmente fuerte de ambos lados, de modo que psicológicamente, ya por meros motivos empíricos, hemos de considerar los contenidos del inconsciente tan *reales* como las cosas del mundo exterior, aunque ambas realidades se contradigan y parezcan ser completamente distintas según su esencia. Pero sería una indiscreción que nada justificaría pretender supraordinar una realidad a la otra. La teosofía y el espiritualismo son transgresiones tan violentas como el materialismo. Bien o mal, hemos de reducirnos a la esfera de nuestra facultad psicológica. Merced a su peculiar realidad hemos de considerar como objetos a los contenidos del inconsciente y ello con el mismo derecho con que consideramos como objetos las cosas del mundo exterior. Ahora bien, así como la persona como relación está siempre condicionada por el objeto exterior y está, consecuentemente, tan anclada, por decirlo así, en el objeto exterior como en el sujeto, de igual modo el alma como relación con el objeto interior, está representada por el objeto interior mismo, de donde se desprende el que siempre sea, en cierto sentido, distinta del sujeto y, por lo tanto, como distinta, perceptible. Por eso se le aparece a Prometeo como algo completamente distinto a su yo individual. Aunque el individuo pueda entregarse íntegramente al mundo exterior, el mundo sigue, no obstante, siendo un objeto a él distinto. Del mismo modo se comporta el mundo inconsciente de las imágenes como un objeto distinto del sujeto, aunque se dé el caso de que el hombre se entregue a él enteramente.

En igual forma que el mundo inconsciente de

las imágenes mitológicas habla indirectamente a través de la vivencia de la cosa exterior al que al mundo exterior se entrega por completo, así también el mundo exterior real y su requerimiento hablan indirectamente al que se entrega por completo al alma, pues nadie puede hurtarse a arabas realidades. El que tiende hacia afuera ha de vivir su mito, el que tiende hacia adentro ha de soñar su afuera, la llamada vida real. El alma habla así a Prometeo:

"Dios del delito soy, que te desvía por la senda escabrosa. Mas tú no habías oído y así te sucedió según mis palabras y así te han privado de la gloria de tu nombre y de la dicha de tu vida por mi culpa." [1]

Prometeo rechaza el reino que el ángel le ofrece, es decir, rechaza la adaptación a lo dado porque se le exige a cambio su alma. Mientras el sujeto, es decir, Prometeo, es de naturaleza de todo punto humana, el alma es de índole completamente distinta. Es demoníaca, porque el objeto interior al que como relación está vinculada se transparenta en ella, es decir, lo inconsciente suprapersonal y colectivo. Lo inconsciente considerado como subsuelo histórico de la psique contiene en forma concentrada toda la serie de *engrammes* que durante lapsos inmensos de tiempo han condicionado la actual estructura psíquica. Llámase *engrammes* a las huellas funcionales indicadoras del modo como por término medio y de la manera más frecuente e intensa ha funcionado la psique humana. Estos *engrammes* funcionales hacen acto de presencia como motivos mitológicos e imágenes, tal como se encuentran, en forma idéntica o muy semejante, en todos los pueblos y tal como pueden descubrirse sin dificultad en la materia inconsciente del hombre moderno. Es, pues, comprensible, que entre los contenidos inconscientes aparezcan in-

[1] **Pág. 24 y sigs.**

equívocos rasgos o elementos animales junto a las figuras excelsas que siempre han acompañado al hombre en el camino de la vida. Se trata de todo un mundo de imágenes cuya ¡limitación en nada cede *a* la del inundo de las cosas "reales". Así como para el hombre que de modo íntegro y personal se entrega al mundo éste saie a su encuentro personificado en un ser querido y próximo, en el que, si la suma entrega al objeto personal es para él destino, apreciará la ambigüedad del mundo y de la propia esencia, así también sale al encuentro del otro una personificación demoníaca del inconsciente que encarna la totalidad, lo extremoso y ambiguo del mundo de las imágenes. Son estos fenómenos fronterizos que rebasan al término medio normal y por eso la normal mediocridad nada sabe de estos crueles enigmas. No existen para ella. Siempre son los menos los que alcanzan la linde del mundo donde su trasunto empieza. Para quien se mantiene siempre en el término medio, el alma tiene carácter humano, no carácter equívoco y demoníaco, así como el prójimo no le parece problemático nunca. Sólo la total entrega a lo uno o a lo otro suscita su ambigüedad. La intuición de Spittcler aprehendió la imagen psíquica que una naturaleza más inocente hubiera soñado todo lo más.

Así leemos en la página 25: "Y mientras él se conduce así en la impetuosidad de su celo, una contracción extraña se dibuja en la boca de ella y en su semblante, y sus párpados brillan de continuo y se abren y se cieñan con premura y tras las finas pestañas algo acecha y amenaza y se desliza *semejante al fuego* que solapadamente oculto penetra en una casa, *semejante al tigre* que se dobla bajo la mata, trasluciendo entre los ramos oscuros su amarillo cuerpo moteado."

La línea de vida que Prometeo elige es, pues, la introvertida innegablemente. Sacrifica el presente y

su relación con él en aras de un futuro lejano cuya creación premedita.

Todo lo contrario ocurre en *Epimeteo*. Reconoce que su inclinación le llama al mundo y a lo que en el múñelo rige.

"Así, pues, es, en verdad, mi ambición, y, considera, mi alma está en tus manos, y si te place, dame una conciencia y dame la sapiencia y enséñame cuanto saber conviene." Epimeteo no puede resistir a la tentación de cumplir su determinación propia sometiéndose al punto de vista "desalmado". Esta vinculación al mundo tiene su recompensa inmediata.

"Y sucedió que Epimeteo se irguió, elástico, y advirtió que era mayor su talla y firme su ánimo y trabado su ser todo como en una pieza y saludable su sentir, que rebosaba un bienestar fuerte. Y así volvió con paso seguro por el valle, derecho, como a quien nadie esquiva, clara y abierta la mirada, como poseída de la idea de la opulencia propia."

Como Prometeo dice, "ha mercado su alma libre por un poco de sapiencia". Se le ha zafado el alma (en beneficio de su hermano). Ha obedecido a su *extraversión* y al orientarse ésta en el sentido del objeto exterior, se ha anulado en los deseos y esperanzas del mundo, por de pronto con gran ventaja suya aparente. Ha llegado a ser un extravertido después de haber vivido con su hermano en la soledad años enteros como *extravertido mixtificado* por imitación del introvertido. Esta involuntaria "simulation dans le caractère" (Paulhan) no es rara. Su desarrollo en la orientación del extravertido verdadero y dentro ya de su esfera supone, por lo tanto, un progreso en el sentido de la "verdad" y merece la recompensa de que se le hace partícipe.

Mientras Prometeo, obedeciendo a los tiránicos requerimientos de su alma, se ve privado de toda relación con el objeto exterior y ha de llevar a cabo los más crueles sacrificios al servicio del alma, le es

concedida a Epimeteo una defensa por de pronto eficaz contra el peligro que al extravertido amenaza, de la total disolución en el objeto exterior. Esta defensa consiste en la conciencia en que se apoya en los "conceptos adecuados" tradicionales, es decir, en el no despreciable caudal del arte de vivir trasmitido por la tradición, del que la opinión pública hace el mismo uso que el juez del código penal. Con ello le es dada a Epimeteo la limitación que impide que se entregue al objeto en la medida que Prometeo se entrega a su alma. Se lo prohibe su conciencia, que sustituye a su alma. Como, por su parte, Prometeo vuelve la espalda al mundo de los hombres y a su conciencia codificada, queda entregado a su cruel dueño, al alma, y a su aparente arbitrariedad, pagando el abandono del mundo con inmenso dolor. Mas la prudente limitación de una conciencia intachable venda los ojos a Epimeteo de modo tal que ha de vivir su mito ciegamente, siempre con el sentimiento del bien obrar, ya que siempre coincide con lo que generalmente se espera y alcanza éxito siempre a) cumplir los deseos de todos. Así ha de ser el rey y así le personifica Epimeteo hasta el final inglorioso, jamás hasta entonces por el sostén del general aplauso. Su seguridad en sí mismo y la justicia que a sí mismo se hace, la inconmovible confianza en su general validez, su indudable "bien obrar" y su conciencia limpia, permiten, sin dificultad, reconocer el carácter descrito por Jordán. Véase en la pág 102 y sigs. la visita de Epimeteo a Prometeo enfermo, en la que Epimeteo rey quiere curar a su doliente hermano: "Y cuando hubieron hecho todo esto apareció el rey apoyado en dos amigos y con *bienintencionadas* palabras empezó a hablar de esta manera:

"¡De corazón lo siento por ti, Prometeo, amado hermano mío! Pero ten valor, mira, aquí traigo un ungüento probado en todos los males del inundo

que cura maravillosamente lo mismo si el calor abrasa que si la helada paraliza, y así, en hora buena úsalo para tu consuelo o para tu castigo.'

"Y mientras de esta manera hablaba, requirió su báculo, sujetó el ungüento y con parsimonia y *protectores ademanes* se lo tendió a Prometeo, que al ver el aspecto del ungüento y percibir su olor volvió la cabeza con repugnancia. Y al advertirlo el rey, cambió el tono de su voz y empezó a gritar y a presagiar con ardiente celo: 'En verdad pareces necesitar una gran pena, ya que no te basta la enseñanza que te da el destino.'

"Y mientras así hablaba sacó un espejo de un pliegue de su túnica y se lo explicó todo desde el principio con gran evidencia y se puso muy razonador y conoció todos sus defectos."

Constituye esta escena una certera ilustración de las palabras de Jordán: "Society must be pleased if possible; if it will not be pleased, it must be astonished, if it will neither be pleased nor astonished, it must be pestered and socked." Nos encontramos en esta escena, aproximadamente, con el mismo climax. En Oriente el rico proclama su dignidad no presentándose en público si no es apoyado en dos esclavos. Epimeteo recurre a la "pose" para hacer impresión. La buena obra debe ir acompañada de la admonición y de la enseñanza moral. Y si esto no produce el efecto deseado, ha de intimidarse por lo menos a la víctima con la imagen de su propia perversidad. Pues hay que hacer impresión por encima de todo. Un proverbio americano dice que en América tienen éxito dos clases de hombres: los capaces y los diestros en las artes del *bluff*. Es decir, que la apariencia tiene a veces tanto éxito como la verdadera eficacia. Esta índole de extravertido se vale preferentemente de la *apariencia*. El introvertido quiere *imponerse* y *echa a perder* su propio trabajo de este modo. Reunamos a Prometeo y a Epimeteo en una sola per-

sonalidad y el resultado será un humano Epimeteo por fuera y Prometeo por dentro, con lo que ambas tendencias se hostilizarán de modo continuo, procurando cada una conquistar al yo definitivamente.

2. Consideración comparada del Prometeo de Spitteler y el Prometeo de Goethe.

De interés no escaso es la comparación entre esta concepción de Prometeo y la versión que de Prometeo nos ofrece Goethe. Creo tener suficientes motivos para creer que Goethe pertenece más al tipo extravertido que al introvertido, mientras a Spitteler lo incluyo entre los de esta última índole. Una prueba íntegra de la exactitud de esta suposición sólo podría ofrecérnosla una investigación y un análisis, extensos y concienzudos, de la biografía de Goethe. Mi presunción se basa en diversas impresiones que no quiero mencionar para no aducir elementos insuficientes en demasía.

La disposición introvertida no necesita coincidir necesariamente con la figura de Prometeo. Quiero decir que la figura tradicional de Prometeo puede interpretarse también de modo distinto. Distinta es la versión que encontramos, por ejemplo, en el "Protágoras" platónico, en el que el vivificador de los seres recién formados de fuego y tierra por los dioses no es Prometeo, sino Epimeteo. En este pasaje, como en el mito mismo cabalmente, es principalmente Prometeo (de acuerdo con el gusto antiguo) el rico en ardides e invenciones. Dos versiones de Goethe han llegado a nosotros. En el fragmento de 1773 es Prometeo el obstinado creador e informador, libre en sus actos, de divina semejanza, que desprecia *a* los dioses. Su alma es Atenea, la hija de Zeus. La relación entre Prometeo y Atenea, la mucha semejanza con la relación entre el Prometeo de Spitteler y su alma. Así Prometeo dice a Atenea:

"¡Desde el principio fueron para mí tus palabras luz de los [cielos!
Y era siempre como si mi alma hablase consigo misma
y a sí misma se confiara
y de su propia entraña surgiera
la resonancia de innatas armonías,
y era como si hablase una deidad
cuando me imaginaba hablar yo mismo
y cuando creía hablar a mu deidad
era yo mismo quien hablaba.
¡Y era así contigo y conmigo,
uno los dos, íntimamente,
eternamente tuyo, amada mía!"

Y más adelante:

"Como el dulce resplandor tardío
del sol en el ocaso
que allá emerge y fíola
sobre el Cáucaso tenebroso
envuelve de paz y delicia mi alma,
ausente y presente al mismo tiempo,
así han crecido mis fuerzas
a cada soplo de tu aliento celestial."

El Prometeo do Goethe depende de su alma también. Es grande la semejanza con la relación entre el Prometeo de Spitteler y su alma, a la que dirige palabras como estas: "Y aunque me hayan privado de todo sigo siendo rico inmensamente mientras me quedes tú y me llames 'mi amigo' con tus dulces labios y descienda hasta mí la mirada de tu semblante soberbio y gracioso." A pesar de la semejanza entre ambas figuras y su relación con el alma, existe entre ellos, sin embargo, una diferencia esencial: el Prometeo de Goethe es creador e informador y Atenea anima sus figuras de barro. El Prometeo de Spitteler no es creador, sino paciente. Sólo su alma es creadora, pero su crear es oculto y misterioso. Así, en la despedida, le dice el alma [1]: "Y

[1] L. c. pág. 28.

ahora he de separarme de ti, pues considera que me aguarda un trabajo grande, un trabajo formidablemente laborioso y hay mucha premura para concluirlo." Parece que en Spitteler corresponde al alma el trabajo creador prometeico, mientras Prometeo mismo sólo sufre la tortura del alma creadora. Pero el Prometeo de Goethe es activo él mismo y lo es creadoramente en primer término y de manera exclusiva, y su fuerza creadora es lo que le permite desafiar a los dioses.

"¿Quién me prestó ayuda
contra la insolencia de los titanes?
¿Quién me salvó de la muerte
y de la esclavitud?
¿No lo has llevado tú mismo todo a buen término,
sacro y ardiente corazón?"

Epimeteo está en el fragmento escasamente caracterizado, inferior a Prometeo en todo, paladín del sentir colectivo, sólo concibe el servicio del alma como "obstinación".

"¡Estás solo!
Tu obstinación desconoce la delicia
de sentirse íntimamente unidos en un todo
los dioses, tú,
los tuyos y el mundo y el cielo."

Las indicaciones que nos brinda el fragmento de Prometeo son demasiado escasas para conocer el carácter de Epimeteo a través de ellas, Pero en las características del Prometeo de Goethe se advierte una diferencia típica si se le compara con el Prometeo de Spitteler. El Prometeo de Goethe crea y actúa en el mundo hacia afuera, sitúa en el espacio las figuras por él formadas y animadas por su alma, llena el mundo con los partos de su crear y es al mismo tiempo maestro y educador del hombre. En el Prometeo de Spitteler, en cambio, todo se recoge hacia la intimidad y desaparece en la tiniebla de

la psíquica entraña y él mismo desaparece del mundo y hasta de su patria chica emigra, en cierto modo para hacerse más invisible. Según el principio compensador de nuestra psicología analítica, en tales casos el alma. es decir, la personificación del inconsciente, debe desplegar una actividad especial y preparar su obra. Pero ésta es aún invisible. Además del pasaje citado nos ofrece Spitteler aun una completa descripción del proceso de equivalencia que era de esperar. Lo encontramos en el *intermedio de Pandora:*

Pandora, esta enigmática figura del mito de Prometeo, es en Spitteler la hija del dios, que si se exceptúa una relación de hondísima índole, carece de otra relación con Prometeo. Esta versión se basa en la historia del mito, en la que la mujer que entra en relación con Prometeo es *Pandora* o *Atenea.* El Prometeo mitológico tiene su relación psíquica con Pandora o Atenea como en Goethe. Pero en Spitteler se observa una notable escisión, que ciertamente está indicada ya en el mito histórico, en el que Prometeo-Pandora sufren la contaminación de la analogía Hefaistos-Atenea. En Goethe se da preferencia a la versión Prometeo-Atenea. En Spitteler, en cambio, se hurta a Prometeo a la esfera divina y se le da un alma propia. Mas su divinidad y su mística relación originaria con Pandora son conservadas como réplica cósmica en el celeste más allá y actúa por sí. Las cosas que acaecen en el más allá son cosas que acaecen en el más allá de nuestra conciencia, es decir, en el inconsciente. Así, el intermedio de Pandora es una exposición de lo que ocurre en el inconsciente durante los sufrimientos de Prometeo. Mientras Prometeo desaparece del mundo y corta la última amarra que puede ponerle en contacto con la humanidad, se sumerge en sí mismo, en su propia hondura, y su único contorno, su objeto único, es él mismo. Y con todo ello tiene

"divina semejanza", pues, según su definición, Dios es el ser que en todas partes reposa en sí mismo y siempre y en todas partes se tiene a sí mismo por objeto en virtud de su omnipresencia. Naturalmente, Prometeo no siente su divina semejanza, ni muchísimo menos. Se siente miserable desmedidamente. Después que Epimeteo hubo ultrajado su dolor se inicia el intermedio en el más allá naturalmente en el momento en que en Prometeo ha sido reprimido todo vínculo con el mundo hasta la anulación. La experiencia nos dice que estos son los momentos en que se brinda a los contenidos del inconsciente la mejor oportunidad de adquirir independencia y vivacidad, hasta el punto de que son incluso capaces de imponerse violentamente a la conciencia.[1] En el inconsciente, pues, se refleja el estado de Prometeo de la siguiente manera: "Y en la sombría mañana del mismo día caminaba, por solitario y mudo campo, sobre todos los mundos, Dios, el creador de toda vida, en su ejercicio de recorrer el círculo maldito, obedeciendo al espíritu de su enigmática y maligna dolencia.

"Pues en virtud de esta dolencia no debería concluir nunca el trabajo de su rondar, ni hallar descanso en la senda de sus pies, sino con paso igual eternamente, día por día y año por año, rondar el campo mudo con andar cansino, doblada la cabeza, surcada la frente y descompuesto el semblante y siempre, siempre, vuelta hacia el centro del círculo la mirada ensombrecida.

"Y mientras así lo hacía hoy, como todos los días irremisiblemente, y con la pesadumbre se doblaba aun más su cabeza y su paso se hacía más penoso con la fatiga y la fuente primigenia de su vida parecía exhausta y seca tras la noche pasada en vi-

[1] Véase JUNG: *Inhalt der Psychose.*
Idem: *Wandl. u. Symb. der Libido.*

gilia, he aquí que a través de noche y crepúsculo llegó Pandora, la más joven de sus hijas y con incierto paso se acercó, tímidamente, al sagrado lugar, y se apartó a un lado humildemente y saludó con la mirada mansa y preguntó con el devoto callar de sus labios."

Es, sin más, elocuente que padezca Dios la dolencia de *Prometeo. Pues* así como Prometeo hace afluir toda la libido de su alma, toda su pasión a lo más íntimo y se consagra de modo único y exclusivo al servicio de su alma, así Dios "hace la ronda" en torno del centro del mundo y en tal faena se agota, exactamente igual que Prometeo, que está a punto de extinguirse. Quiere decirse que su libido se ha trasvasado, íntegra, al inconsciente, donde ha de prepararse una equivalencia. La equivalencia es Pandora y la dádiva que a su padre brinda: la joya delicada que quisiera ofrecer a los hombres para alivio de sus penas.

Si transportamos este suceso a la esfera humana de Prometeo será su significación que mientras Prometeo sufre en estado de divina semejanza, prepara su alma una obra destinada a aliviar las penas de la humanidad. Con ello quisiera su alma ir. hacia los hombres. Mas la obra que en realidad su alma proyecta y crea no es idéntica a la obra de Pandora. La joya de Pandora es un inconsciente trasunto que representa *simbólicamente* la verdadera obra del alma de Prometeo. De modo inequívoco se deduce del texto lo que es la joya: un Dios-redentor, una renovación del sol.[1] Este anhelo encuentra expresión en la divina dolencia. Dios siente la nostalgia del renacer y por eso toda su energía vital refluye al centro de sí mismo, es decir, a la hondura del inconsciente, del que ha de realumbrarse la vida.

[1] Por Jo que respecta al motivo *de* la joya y del renacimiento he de remitirme a mi libro *Wandlungen u. Symbole der Libido.*

Por eso la aparición de la joya en el mundo se describe como si un eco del cuadro del nacimiento de Buda en el Lalitavistara resonase en la descripción [1]: Pandora pone la joya bajo un nogal como Maya pare a su hijo bajo la higuera.

"En la sombra de la medianoche arde y rutila y sin cesar resplandece bajo el árbol y semejantes al lucero de la mañana en el cielo tenebroso, brillaban a lo lejos los rayos diamantinos."

"Y también las abejas y las mariposas que revolaban sobre floridos vergeles acudieron con premura para jugar y danzar en torno del *prodigioso niño...*" "...y desde el aire se abatieron en descenso grave las alondras, ansiosas de rendir homenaje al *nuevo y más bello semblante del sol y* cuando ya de muy cerca contemplaron el fulgor sin mácula, el vértigo se apoderó de su corazoncito..." "Y sobre todo ello desplegaba su copa gigantesca del *árbol elegido,* abierto el pesado y verde manto, las regias manos protectoras sobre el semblante de sus hijos.

"Y todos los ramos abundantes se doblaban amorosamente y se inclinaban hacia la tierra como si, celosos, quisieran vedar con su cortina a los ojos extraños el favor inmerecido de la dádiva, que anhelaban disfrutar sólo ellos. Y los millares de hojas animadas delicadamente se meneaban y estremecían de delicia, cuchicheaban de pura exaltación gozosa y entonaban un suave coro, dulce y clarísimo, de rumorosos acordes: '¿Quién sabía lo que se ocultaba bajo el techo humilde?, ¿quién soñaba la joya que reposa entre *nosotros*?' "

Cuando llegó para Maya la hora del alumbramiento, parió un hijo bajo la higuera Plaksa, que doblaba hacia la tierra su copa protectora. Del Bodhisattva encarnado emana un inmenso fulgor que se difunde por el orbe. Dioses y Natura participan

[1] SPITTELER: 1. c. pág. 126.

en él nacimiento. Cuando el Bodhisattva toca la tierra con sus pies, crece bajo ellos un gran loto y sobre el loto erguido contempla el mundo. De aquí la plegaria tibetana con su fórmula: "om mani padme hum" = ¡oh la joya en el loto! El instante de la reencarnación sorprende al Bodhisattva bajo el elegido árbol Bodhi, donde se convierte en *Buda* (el iluminado). Este renacimiento o renovación va acompañado del mismo resplandor y de los mismos portentos de la naturaleza que el nacimiento.

Mas en el reino de Epimeteo, donde impera la conciencia y no el alma, la joya se pierde. El ángel, iracundo por la tosca insensibilidad de Epimeteo, lo apostrofa: "¿Y no había un alma en tí, que, rudo e irracional, te ocultas como los animales [1] ante la *deidad milagrosa*?"

Puede verse que la *joya* de Pandora es una renovación de Dios, un nuevo Dios. Mas esto acaece en la esfera divina, es decir, en el inconsciente. Los presentimientos que de este acaecer emergen en la conciencia no son aprehendidos por el elemento epimeteico que tiene en su mano la relación con el mundo. Esto lo expone luego Spitteler circunstanciadamente [2], haciéndonos ver cómo el mundo —es decir, la conciencia y su disposición racional, orientada hacia los objetos exteriores— es incapaz de estimar justamente el valor y la significación de la joya. Y así ésta se pierde irrecuperablemente.

El Dios renovado significa una nueva disposición, es decir, una nueva posibilidad de vida intensa, un nuevo logro de la vida, pues psicológicamente Dios supone siempre el valor supremo, la máxima suma de libido, la máxima intensidad vital, la óptima actividad vital psicológica. En Spitteler se revelan in-

[1] Spitteler representa la famosa conciencia de Epimeteo como un pequeño animal. Responde también al instinto animal de oportunidad.

[2] 1. c. pág. 132 y sigs.

suficientes tanto la disposición prometeica como la epimeteica. Ambas tendencias se disocian, la disposición epimeteica armoniza con la situación dada del mundo, mas no la prometeica, por lo que ésta ha de aplicarse a la tarea de la renovación de la vida. V crea una nueva disposición ante el mundo (la de la joya al mundo ofrendada), ciertamente sin hallar eco en Epimeteo. Sin embargo, en Spitteler reconocemos sin dificultad en la dádiva de Pandora el intento simbólico de solución que hemos puesto de relieve al tratar de las cartas de Schiller. Nos referimos al problema de la conjunción de las funciones diferenciada e indiferenciada.

Mas antes de seguir ocupándonos de este problema hemos de volver al Prometeo de Goethe. Como hemos visto ya, existen diferencias innegables entre el Prometeo creador de Goethe y la paciente figura de Spitteler. También se diferencian significativamente en lo que se refiere a la relación con Pandora. En Spitteler, Pandora pertenece al más allá, es un duplicado del alma de Prometeo en la esfera divina. En cambio, en Goethe, es por completo criatura e hija del titán; está, pues, respecto de éste, en una relación de dependencia absoluta. Ya la relación entre el Prometeo de Goethe y Atenea le sitúa en el lugar de Hefaistos y el hecho de que Pandora sea por completo criatura suya y no aparezca como creada por los dioses, hace de él un dios creador y la hurta a la humana esfera. Por eso Prometeo dice:

> "Y era como si hablase una deidad
> cuando me imaginaba hablar yo mismo
> y cuando creía hablar a una deidad
> era yo mismo quien hablaba."

En el Prometeo de Spitteler, en cambio, se ha borrado toda huella de divinidad y hasta el alma misma sólo es un demonio inoficial. La divinidad es algo

aparte, separado de lo humano. La versión de Goethe tiene carácter antiguo al acusar la divinidad del titán. Consecuentemente había de quedar muy al margen Epimeteo, mientras en Spitteler tiene un contorno mucho más positivo. Ahora bien, en la *Pandora* de Goethe, tenemos, por fortuna, una pieza que nos ofrece una más completa caracterización de Epimeteo que la que nos da el fragmento de que nos hemos ocupado hasta ahora. Epimeteo se introduce de la siguiente manera:

"No se diferencian decisivamente para mi el día y la noche.
Arrastro ¡a vieja maldición de mi nombre,
pues Epimeteo me llamaron los dioses fecundos.
Cavilar sobre lo pasado, volver a lo presto acaecido,
he aquí un penoso juego del pensar,
posibilidad que las figuras mezcla en la vía del dominio ósculo.
Tan amargo era el esfuerzo que se imponía al mancebo
que, impaciente, se lanzó a la vida:
irreflexivo me aforré al presente
para encontrar nuevos cuidados, nueva tortura que me [oprime."

Con estas palabras se caracteriza Epimeteo. Cavila sobre lo pasado y no puede librarse de Pandora a la que (según la fábula clásica) había tomado por esposa, es decir, no puede hurtarse al recuerdo de su imagen. Personalmente se había alejado de él, dejándole a su hija Epimeleia, la solicitud, y llevándose consigo a Elpore, la esperanza. Se describe aquí tan claramente *a* Epimeteo, que podemos darnos cuenta muy bien de la función psicológica que representa. Mientras Prometeo sigue siendo en *Pandora* el mismo creador e informador, y todos los días, temprano, abandona el lecho con el misino inagotable, creador impulso y el mismo deseo de actuar en el mundo, Epimeteo se entrega por completo a fantasías, sueños y recuerdos, lleno de cuidados y de solícitas reflexiones. · Pandora aparece como criatura de Hefaistos, rechazada por Prome-

teo, mas elegida por Epímeteo, como esposa. De ella dice:

"El dolor mismo sufrido por una *joya asi* es un goce." Pandora es para él una delicada joya, incluso el sumo bien:

"¡Y me pertenece, espléndida, por la eternidad!
¡La beatitud me inunda el sentimiento!
He poseído fo belleza y ello me ha aprisionado,
con séquito primaveral se me apareció, espléndida.
La reconocí, la tomé. . . ¡estaba hecho!
Como la niebla se disiparon las tenebrosos desvarios.
me arrancó a la tierra, me elevó a los cielos.
Si se buscan palabras con que alabarla dignamente
se la podrá enaltecer, mas ya está en las alturas.
Si se la compara con lo mejor, lo mejor será malo.
Si habla, se reflexiona apenas: ya tiene razón.
Si te opones, ganará la batalla.
Dudas servirla y ya eres su siervo.

Lo bueno y amable, su réplica es esta.
¿Qué valen altiveces? Se humillarán por ella.
En la meta plantada, da alas a la carrera.
Plantada en el camino detiene todo paso.
Si quieres obedecer a un precepto, ella te impulsará.
Por ella darás riqueza y sabiduría y todo.
Desciende a la tierra en form s mil.
flota sobre las aguas y vaga por los campos.
Tiene, por sacra norma, resplandor y eco
y por único modo ennoblece la forma el contenido
y le presta y se presta el suprimo poder.
En mi juventud tenía forma de mujer."

Estos versos demuestran claramente que Pandora tiene para Epimeteo la significación de una imagen del alma, que es la representación del alma para él. Ello explica su divino poder, su superioridad inconmovible. Siempre que se aplican semejantes atributos a determinadas personalidades puede inferirse con seguridad que se trata de *vehículos simbólicos* o imágenes de contenidos proyectados del inconsciente. Pues los contenidos del inconsciente

son Jos que actúan con la prepotencia descrita, especialmente de ese modo que Goethe caracteriza insuperablemente en la estrofa: "Si quieres obedecer a un precepto, ella te impulsará." Con estas palabras queda perfectamente descrito el peculiar refuerzo afectivo de determinados contenidos de la conciencia por asociación con contenidos análogos del inconsciente. Este refuerzo tiene algo de demoníaco-ineludible, es decir, un carácter "divino" o "diabólico".

Hemos calificado de extravertida la figura del Prometeo de Goethe. Sigue siéndolo en *Pandora,* sólo que aquí se echa de menos la relación entre Prometeo y el alma, lo inconsciente femenino. En cambio aparece Epimeteo como el orientado hacia lo íntimo, como el introvertido. Cavila, conjura los recuerdos sobre la tumba del pasado, "piensa". Es por completo distinto del Epimeteo de Spitteler. Poetemos, pues, decir que aquí (en la *Pandora* de Goethe) se hace realidad el caso antes indicado, en que Prometeo responde a la disposición extravertida, activa, y Epimeteo a la introvertida y reflexiva.

Este Prometeo viene, pues, a ser, en forma extravertida, lo que en forma introvertida el de Spitteler. En la *Pandora,* en cambio, es Prometeo puro creador con fines colectivos, establece en su mente una verdadera fábrica donde se manufacturan artículos de primera necesidad para todo el mundo. Se encuentra, por io tanto, divorciado de su mundo interior, atribuyéndose esta vez Epimeteo la relación con lo íntimo, es decir, ese pensar y sentir puramente reactivos y secundarios de! extravertido que evidencian tocias las características de la función interiormente diferenciada. Por eso mismo se entrega Epimeteo a Pandora de modo total y absoluto, al serle ella superior en todos Jos aspectos. Psicológicamente quiere decir esto que la función consciente, epime-

teica, del extravertido, es decir, ese imaginar cavi-loso, reiterado y fantástico, es forzado por la intervención del alma. Cuando el alma establece contacto con la función inferiormente diferenciada ha de inferirse que la función de superior validez o diferenciada cabalmente es demasiado colectiva es decir, que está al servicio de la conciencia colectiva y no do la libertad. Siempre que esto ocurre —y ocurre con mucha frecuencia— la función inferiormente diferenciada, es decir, "el otro lado", se encuentra reforzado por una egocentricidad patológica es decir, el vagar del extravertido se puebla de cavilaciones melancólicas o hipocondríacas, cuando no de fantasías histéricas y otros síntomas de esta índole.[1] Al introvertido, en cambio, le agobian los sentimientos de inferioridad, que le atracan y se le imponen y no le hacen menos sombrío.[2]

El Prometeo de *Pandora* no responde va al de Spitteler. Es mero afán de actividad colectiva, que en su unilateralidad supone una represión de lo erótico. Su hijo Phileros [3] es pura pasión erótica. Pues como hijo de su padre ha de reparar por inconsciente apremio —caso muy frecuente entre los hijos— lo vivido en defecto por sus padres. Hija de la irreflexión, de lo considerado ya después, e hija de Epimeteo, es, elocuentemente, Epimeleia, la solicitud y la inquietud también. Phileros ama a Epimeleia, hija de Pandora, y así queda expiada la culpa de Prometeo, que había rechazado a Pandora. AI mismo tiempo quedan unidos Prometeo y Epimeteo al delatarse la laboriosidad de Prometeo como ero-

1 En su lugar puede observarse también, como compensación, una sociabilidad intensificada, un intenso ajetreo social, en cuyo cambio continuo se busca el olvido nostálgicamente.

2 En compensación puede también observarse una laboriosidad enfermizamente intensa, por igual al servicio de la represión.

3 Phileros: el que ama el eros.

tísmo no reconocido y la continua retrospección de Epimeteo como inquietud racional que quisiera frenar el constante producir de Prometeo y reducirlo a la medida justa. Este intento goethiano de solución, que parece derivarse de una psicología extravertida, nos devuelve al intento de solución de Spitteler, que habíamos abandonado para ocupamos del Prometeo de Goethe.

El Prometeo de Spitteler, como su Dios, aparta la mirada del mundo, de la periferia, y la dirige al centro, al "angosto paso" del renacer. Esta concentración o introversión encauza la libido, poco a poco, en el sentido del inconsciente, reforzando así la actividad de los contenidos inconscientes. El alma empieza a "trabajar" y crea una obra que desde el inconsciente quisiera emerger en la sobrehaz de la conciencia. Ahora bien, la conciencia tiene dos disposiciones: la prometeica. que absorbe la libido del mundo y la introvierte, sin dar, y la epimeteica, que da continuamente, desalmadamente, guiada por los requerimientos del objeto exterior. Cuando Pandora entrega al mundo su dádiva, quiere decirse psicológicamente que un producto inconsciente de alto valor está a punto de alcanzar la sobrehaz dé la conciencia extravertida, es decir, que está a punto de entrar en relación con el mundo exterior real. Aunque el lado prometeico, es decir, el artista, capta intuitivamente el alto valor de la obra, su relación personal con el mundo está, sin embargo, hasta tal punto coaccionada por la tradición en todos los aspectos, que la obra es concebida sólo como obra de arte y no como lo que es verdaderamente: un símbolo que significa la renovación de la vida. Mas para que, saliendo de la mera significación estética adviniera a la realidad, habría de ingresar en la vida también, de modo que encontrara acceso a ella y fuera vivida. Mas si bien la disposición es de tendencia introvertida principalmente y sólo a la abs-

tracción se atiene, la función de extraversión es por su parte de validez inferior, es decir, está bajo el yugo de la restricción colectiva. Esta restricción impide que el símbolo creado por el alma llegue a vivir. Así la joya se pierde. Pero es que no se puede verdaderamente *vivir si "Dios"*, es decir, el sumo valor vital que encuentra expresión en el símbolo, no puede advenir a la vida. Por eso la pérdida de la joya supone el comienzo del ocaso de Epimeteo.

Y ahora se inicia la enantiodromía. En vez de que a un estado propicio sucede otro mejor aun, como preferiría suponer todo racionalista y optimista, ya que se mueve todo en "evolución ascendente", el hombre de la conciencia cabal y de los principios morales reconocidos generalmente como válidos, pacta con Behemoth y con su hueste maligna e incluso vende al demonio los hijos de Dios confiados a su custodia. Psicológicamente quiere decir esto que la disposición orientada hacia el mundo, colectiva, no diferenciada, asfixia los supremos valores humanos, convirtiéndose así en un poder destructivo cuya acción irá en aumento hasta que el lado prometeico, es decir, la disposición ideal y abstracta, se pone al servicio de la psíquica joya y como auténtico Prometeo del mundo enciende un fuego virgen. El Prometeo de Spitteler ha de abandonar su soledad para, con riesgo de su vida, decir a los hombres que yerran y dónde yerran. Ha de reconocer la inexorabilidad de la verdad, así como el Prometeo de Goethe ha de experimentar la inexorabilidad del amor en Phileros.

Que el elemento destructivo en la disposición epimeteica es efectivamente la restricción tradicional y colectiva, queda claramente demostrado por la furia de Epimeteo contra el "corderillo", que es una transparente caricatura del cristianismo tradicional. Algo estalla en este afecto, que nos es bien conocido por la fiesta del asno de Zarathustra, contemporáneo

aproximadamente. Una corriente de la época encuentra expresión aquí.

El hombre olvida siempre, y siempre de nuevo, que lo que fue bueno una vez no en todo caso puede seguir siéndolo por la eternidad. Mas sigue hallando largo tiempo aun los caminos viejos, que fueron buenos en un tiempo, cuando se han convertido ya en malos caminos y sólo con los mayores sacrificios e inauditos esfuerzos puede librarse de la obsesión de que lo que en un tiempo fue bueno, acaso se ha hecho viejo y no es bueno ya. Y esto lo mismo le ocurre en lo grande que en lo pequeño. De los procedimientos y maneras de su infancia, buenos a su hora, puede a duras penas desembarazarse, aunque haga mucho tiempo que se hayan revelado como perniciosos. Lo mismo, en ampliación gigantesca, ocurre con la mutación de disposición histórica. A una disposición de carácter universal responde una religión y los cambios de religión son de los más arriesgados y delicados momentos de la historia del mundo. Nuestra época, ciertamente, es en este aspecto de una ceguera sin par. Se pretende que con declarar falsa o exenta de validez una fórmula confesional debe bastar para quedar psicológicamente libres de toda la acción tradicional de la religión cristiana o judía. ¡Se cree en la ilustración como si una conversión intelectual ejerciera una influencia de carácter profundo sobre los procesos del ánimo o incluso sobre el inconsciente! Se olvida por completo que la religión de los 2000 años transcurridos es una disposición psicológica, un modo y manera determinados de adaptación hacia dentro y hacia futirá que ha dado lugar a una determinada forma de cultura y ha creado con ello una atmósfera no influible en absoluto por la negación intelectual. La conversión intelectual es, ciertamente, de importancia sintomática como alusión a posibilidades venideras, pero los estratos profundos de la psique siguen

trabajando aun largo tiempo en la antigua disposición de acuerdo con la inercia psíquica. De aquí el hecho de que e) inconsciente haya mantenido vivo el paganismo. La facilidad con que el espíritu antiguo se vuelve a levantar puede observarse en el Renacimiento, La facilidad con que vuelve a levantarse el espíritu primitivo, mucho más viejo, puede observarse en nuestro tiempo mejor que en ninguna otra época históricamente conocida. Cuanto más hondo arraigue una disposición, más violentos han de ser los esfuerzos para librarse de ella. El grito de la época de la ilustración "écrasez l'infàme" fue el preludio del movimiento revolucionario religioso en el ámbito de la Revolución Francesa, lo que psicológicamente no significaba otra cosa que una esencial corrección dispositiva. Pero le faltó universalidad. El problema de un cambio general de disposición no reposó ya más desde este instante, reapareciendo en muchas mentes insignes del siglo XIX. liemos visto ya cómo Schiller ha intentado superar el problema. En los intentos de Goethe, por io que respecta al problema Prometeo-Epimeteo, reconocemos también ei propósito de unir de algún modo la función superiormente diferenciada, que responde al ideal cristiano de preferencia del bien, a la función inferiormente diferenciada, cuya represión y no reconocimiento a su vez responde también al ideal cristiano de recusación del mal.[1] Con el símbolo Prometeo-Epimeteo, la dificultad que intentó superar Schiller filosófico-estéticamente, queda ataviada con el ropaje del mito antiguo. Esto da lugar a algo puesto ya de relieve por mí como típico y regular: cuando el hombre se encuentra ante una tarea difícil, que no puede resolver con los medios de que dispone, se

[1] Véase *Geheimnisse*. *Misterios*. de GOETHE, donde se intenta la solución rosacruz, es decir, la unión de Dionysos y Cristo, de la rosa y la cruz. El poema nos deja fríos. No se puede poner vino nuevo en odres viejos.

produce automáticamente un reflujo de libido, es decir, se efectúa una regresión. La libido se aparta del problema actual, se introvierte y anima en el inconsciente una analogía más o menos primitiva de la situación consciente con su primitivo medio de adaptación. Esta ley condiciona la elección del símbolo goethiano. Prometeo es el redentor que había de llevar fuego y luz a la humanidad que languidecía. Mas con su saber hubiera podido Goethe encontrar ya, ciertamente, que la determinante mencionada no supone un esclarecimiento suficiente. Más bien debe consistir en el espíritu antiguo, que precisamente la época de fines del siglo XVIII consideraba y estimaba como absolutamente compensador, expresándolo desde todo punto de vista, tanto desde el estético como desde el filosófico y el moral e incluso desde el punto de vista político (filhelenismo). El paganismo de la Antigüedad, celebrado tomo "libertad". "ingenuidad", "belleza", etc., era lo que respondía ai anhelo de la época. Este anhelo tenía su origen, como bien claramente se evidencia en Schiller, en la sensación de insuficiencia, de psíquica barbarie, de falta de libertad moral, de falta de belleza. Estas sensaciones *se* derivan íntegramente de la estimación parcial y del hecho a ella vinculado de que se hiciera sentir la disociación psicológica entre la función superiormente diferenciada y la diferenciada inferiormente. El desgarramiento cristiano del hombre en dos pedazos, uno valioso y despreciado el otro, llegó a hacerse insoportable a aquella época de alta sensibilidad comparada con tiempos anteriores. La inclinación al pecado, la culpabilidad, chocaba con la percepción de la eterna y natural belleza de cuya contemplación era posible disfrutar entonces por doquier. Por eso se retrocedió a una época en que la idea de la culpabilidad no había aún escindido la integridad del nombre, en que, con completa ingenui-

dad y sin mortificación del percibir moral y estético, podía convivir lo alto y lo bajo de la humana naturaleza.

Pero el intento de un Renacimiento regresivo quedó paralizado en sus comienzos, como el fragmento del *Prometeo* y como la *Pandora.* La solución clásica no respondía, ya, pues los siglos de cristianismo que habían mediado, con la conmoción entrañable de su vivencia, no toleraban la negación. Por eso la tendencia a lo antiguo hubo de soportar una atenuación de sentido medieval. Este proceso se inserta del más claro modo en el *Fausto* de Goethe, donde se ase el problema por las astas. Se admite la apuesta divina entre el bien y el mal. Al encuentro de Fausto, el Prometeo medieval, sale Mefistófeles, el Epimeteo medieval, y pacta con él. Y aquí está ya el problema en sazón hasta el punto de que puede verse cómo Fausto y Mefistófeles son una y la misma persona. El elemento epimeteico, que todo lo reflexiona y reduce a la posibilidad fusionadora de formas del caos primigenio, se agudiza en la figura del diablo convirtiéndose en el poder del mal que alarga "el frío puño diabólico" ante todo lo viviente y quisiera acosar, violento, a la luz, hasta hacerla retroceder y encovarse en la madre noche de que ha salido. El diablo tiene en todas partes un verdadero pensar epimeteico, el pensar de la "nada como", que reduce todo lo vivo a la nada primaria. La ingenua pasión de Epimeteo por la Pandora de Prometeo se convierte en el diabólico designio de Mefistófeles respecto del alma de Fausto. Y la hábil precaución de Prometeo de rechazar a la divina Pandora es expiada por la tragedia del episodio de Margarita, por la nostalgia de Elena satisfecha tardíamente y por el ascenso sin fin a las madres supernas. ("Lo eterno femenino nos lleva hacia allá.")

En la figura del hechicero medieval se oculta la

porfía prometeica con los dioses vigentes. El hechicero ha preservado un jirón de paganismo antiquísimo [1], su carácter mismo se mantiene incólume al desgarramiento cristiano, es decir, tiene acceso al inconsciente, que es pagano todavía, y donde aún yacen de consuno los contrastes, con ingenuidad originaria y allende toda culpabilidad, pero que, admitidos en la vida consciente, con el mismo primario impulso y con la misma energía, de consecuente virtud demoniaca, son más capaces de producir el bien que el mal. ("Parte de esa energía que quiere siempre el mal y el bien procura siempre.") Por eso es tanto corruptor como redentor ("Fausto": paseo). He aquí los motivos por los cuales esta figura es, más que ninguna, apta para llegar a ser vehículo apropiado del símbolo en un intento de conjunción. Por otra parte, se despoja el hechicero medieval de la ingenuidad antigua que había llegado a ser imposible, absorbiendo íntegramente la atmósfera cristiana con fortísima vivencia. El jirón de paganismo ha de impulsarle en primer término totalmente a la negación de sí mismo y a la propia dilaceración cristiana, pues su anhelo de redención es tan fuerte que se recurre a todo medio. Al cabo falla también el intento de solución cristiana y entonces se evidencia que en el anhelo redentor y en la pertinacia de la afirmación de sí mismo del jirón pagano reside la posibilidad de redención precisamente, al demostrar el símbolo anticristiano una posibilidad de admisión para el mal. Así, pues, la intuición de Goethe ha captado el problema con toda la agudeza deseable. Es ciertamente característico que los otros intentos de solución menos profundos, como el fragmento del *Prometeo*, la *Pandora* y la transac-

[1] Los que poseen virtudes mágicas son con mucha frecuencia, representantes de lo antiguo popular, gentes del Nepal en la India, gitanos en Europa, capuchinos en los países protestantes.

ción rosacruz de un sincretismo de júbilo dionisíaco y sacrificio cristiano en *Misterios*, hayan quedado incompletos precisamente. La redención de Fausto empieza con su muerte. Su vida conservó el carácter de divinidad prometeica del que sólo por su muerte, es decir, por su renacimiento quedó despojado. Psicológicamente quiere esto decir que la disposición fáustica ha de cesar para que *se verifique* la unidad del individuo. La que al principio aparece como Margarita y en un más alto nivel se convierte en Elena, al final se sublima como "mater gloriosa". No he de proponerme agotar aquí este símbolo de significado múltiple. Sólo diré que se trata de la imagen primaria que va había preocupado en gran medida *a* la gnosis, es decir, de la idea de las divinas meretrices Eva, Elena, María y Sofía-Achamoth.

3. Significado del símbolo de conjunción.

Si desde el punto de vista a que hemos llegado consideramos la elaboración inconsciente del problema de Spitteler, llamará en seguida nuestra atención el hecho de que el pacto con el mal no obedece al designio de Prometeo, sino al aturdimiento de Epimeteo, que sólo posee una conciencia colectiva, pero no dispone de facultad diferenciadora de ninguna dase para las cosas del mundo interior. Se deja determinar exclusivamente por los valores colectivos y pasa así por alto lo nuevo y peregrino y extraño, corno ocurre siempre, según se sabe, con el punto de vista colectivo orientado hacia el objeto, con la norma colectiva: pueden, ciertamente, medirse valores corrientes colectivos, mas no lo recién creado, para lo que solo la libre estimación —cosa del *sentimiento vivo*— puede ofrecernos una valorización adecuada. Para esto se necesita un ser provisto de "alma" y no sólo de la mera relación con el objeto exterior. La caída de Epimeteo se inicia con la per-

dida de la divina imagen recién nacida. Su pensar, sentir y obrar, moralmente inatacables, no excluyen, en modo alguno, la posibilidad de que el mal, lo destructivo y vacío, se vaya infiltrando Esta invasión del mal supone la metamorfosis de lo anteriormente bueno en algo pernicioso. Con esto quiere expresar Spitteler que el principio moral hasta tal momento vigente fue por de pronto de todo punto intachable y justo, mas que con el tiempo acabo perdiendo la conexión con la vida al no poder abarcar la plenitud de los fenómenos vitales. Lo racionalmente justo es un concepto demasiado angosto para poder abarcar y expresar suficientemente y a la larga la vida en su integridad. Ahora bien, el suceso irracional del nacimiento de Dios queda allende las vallas del acaecer racional. El nacimiento de Dios quiere decir psicológicamente que ha sido creado un nuevo símbolo, una nueva expresión de la máxima intensidad vital. Todo lo epimeteico en el hombre V todo hombre epimeteico se revelan incapaces para la aprehensión de este acontecimiento. Y sin embargo, a partir de este instante sólo en la nueva línea vital ha de hallarse la máxima intensidad de vida. Toda otra orientación va languideciendo y marchitándose poco a poco, es decir, fenece víctima de la destrucción y la disolución. El nuevo símbolo vivificante tiene su origen en el amor de Prometeo a su alma, que tiene abundante carácter demoníaco. Puede asegurarse, por lo tanto, que con el nuevo símbolo y su vital belleza ha confluido el elemento del mal, pues de otra manera le faltaría la vida luminosa, lo mismo que la belleza, pues por modo natural son vida y belleza moralmente indiferentes. Por eso la colectividad epimeteica no encuentra nada estimable en ello. La parcialidad de su punto de vista moral la ciega totalmente. Este punto de vista se identifica con el "corderillo", es decir, con lo tradicionalmente cristiano. Así, pues, la ira de Epime-

teo contra el "corderillo" no es otra cosa que el "écrasez l'infâme" en nueva forma, un pronunciamiento contra el cristiano tradicional, incapaz de comprender el nuevo símbolo y de encauzar con ello la vida en un sentido nuevo.

La comprobación de este hecho podría dejamos completamente fríos si los poetas no fueran lo que son, es decir: poetas, seres capaces de interpretar lo inconsciente colectivo. Son en su tiempo los primeros en captar las misteriosas corrientes del subsuelo y expresarlas, según la facultad individual, en símbolos más o menos elocuentes. Vaticinan, pues, como verdaderos profetas, lo que ocurre en el inconsciente, "lo que es la voluntad de Dios", según el lenguaje del Antiguo Testamento y que con el tiempo ha de emerger en la sobrehaz como fenómeno de general carácter. La significación del acto de Prometeo, la caída de Epimeteo, su reunión con el hermano que vive el alma y la venganza de Epimeteo en el corderillo, que en su espanto recuerda Ja escena entre *Ugolino y el* arzobispo *Ruggieri* (Dante: Inferno, XXXII), preparan una solución del conflicto vinculado a una rebelión cruenta contra la moral colectiva tradicional.

En un poeta de escala menor ha de suponerse que la cúspide de su obra no debe superar el nivel de sus *alegrías, sufrimientos* y deseos personales. Mas en Spitteler la obra rebasa el destino personal. Por eso su solución del problema no está sola. De aquí a Zarathustra, el destructor de las tablas, no hay más que un paso. También se le une Etirner, después de haber establecido Schopenhauer, el primero, la doctrina de Ja negación. Alude a la negación del mundo. Psicológicamente quiere decir "mundo", cómo yo veo el mundo, mi disposición respecto del mundo, pues el mundo puede ser considerado como "mi voluntad" y "mi representación". El mundo en sí es *indiferente*. Mi sí y mi no dan lugar a

ffij

las diferencias. La negación se refiere, pues, a la disposición respecto del mundo de Schopenhauer mismo, ciertamente, que es por una parte puramente *fatelectuiúista-racional y* supone por otra parte una vivencia del mundo de la máxima intensidad del propio sentimiento en virtud de una identidad mística. Esta disposición es introvertida, se resiente, pues, del antagonismo tipológico. Ahora bien, la obra de Schopenhauer rebasa su personalidad por modo múltiple. Dijo en voz alta lo que millares pensaban y sentían oscuramente. Lo mismo ocurre con Nietzsche. En su *Zarathustra* ante todo salen a la luz cabalmente los contenidos del inconsciente colectivo de nuestro tiempo. Por oso encontramos en él los rasgos fundamentales decisivos: la sedición iconoclasta contra la moral tradicional y la admisión del hombre "feísimo", que conduce en Nietzsche a la estremecedora tragedia inconsciente que se representa en Zarathustra. Ahora bien, lo que los espíritus creadores extraen del inconsciente colectivo es lo que se encuentra en éste verdaderamente. Por eso, más tarde o más temprano, emergerá en la sobrehaz como fenómeno psicológico de masas. El anarquismo, los asesinatos de príncipes que en recentísima época evidencian una escisión, de verificación cada vez más clara, del elemento anárquico de la extrema izquierda socialista, con su programa absolutamente hostil a la cultura...; he aquí los fenómenos psicológicos de masas expresados elocuentemente mucho tiempo ha por los poetas y los pensadores dotados de virtud creadora. Por eso no pueden dejarnos fríos los poetas: porque en sus obras cardinales y en sus inspiraciones más hondas se nutren en las profundidades del inconsciente colectivo y dicen en voz alta lo que otros sólo sueñan. Sin embargo, lo que expresan es únicamente el símbolo, en el que perciben goce estético, mas sin ser conscientes de su verdadera significación. No he de

discutir que poetas y pensadores ejercen una influencia educadora en sus contemporáneos y en la posteridad. Más diría yo que su influencia se basa esencialmente en que dicen más alto y más claro algo que todos saben y que sólo en cuanto expresan este inconsciente "saber" general tienen virtud educadora o de seducción. La sugestión mayor y más inmediata es la ejercida por el poeta que acierta a dar expresión adecuada al estrato más superficial del inconsciente. Cuanto más hondo cala la visión del espíritu creador más extraño es a la masa y mayor es la resistencia con que tropieza en todos los que, en cierto modo, se señalan ante la masa. La masa no le entiende aunque inconscientemente viva lo que él expresa. Y no porque él lo exprese, sino porque vive lo inconsciente colectivo donde el espíritu creador penetró con su visión aguda. Los mejores de la nación entienden, ciertamente, algo de lo que dice, mas, por una parte, por el hecho de que lo expresado coincide con lo que en la masa acaece y por otra parte, porque anticipa sus propias tendencias, odian al creador de tales pensamientos y no por malignidad, sino por instinto de conservación. Cuando el conocimiento del inconsciente colectivo alcanza tal hondura que la expresión consciente no puede aprehender ya el contenido, no puede de momento decidirse si se trata de un producto enfermizo o de un producto incomprensible por su especial profundidad. Por lo general, hay siempre algo de enfermizo en un contenido asido insuficientemente, pero de honda significación. Y los productos enfermizos son significativos regularmente. Pero en ambos casos son difícilmente accesibles. La gloria de estos creadores, cabalmente si llega a producirse, es postuma y en ocasiones se retrasa en siglos. La afirmación de Ostwald de que hoy un espíritu genial todo lo más que puede permanecer desconocido es un decenio, hay que suponer que se restringe a

la esfera de las invenciones técnicas. De otro modo seria semejante afirmación en grado sumo ridicula

Hemos de aludir aun a un punto, a mi parecer de especial trascendencia. La solución del problema en el *Fausto,* en el *Parsifal de* Wagner, en Schopenhauer y en el mismo *Zarathustra* de Nietzsche es *religiosa.* No es, pues, sorprendente que también Spitteler se vea inducido a una versión religiosa. Que un problema sea religiosamente concebido quiere decir psicológicamente muy importante, de especial valor, referente a la totalidad del hombre y, por lo tanto, al inconsciente también (reino de Dios, más allá, etc.). En Spitteler la forma religiosa es incluso de frondosa fecundidad, con lo que lo especial religioso pierde, ciertamente, en hondura, ganando, en cambio, en riqueza mitológica, en arcaísmo y, por ende, en simbolismo prospectivo. La frondosidad de la maraña mitológica enturbia más aun la concepción y la solución del problema y hace así la obra difícilmente accesible. Lo abstruso, grotesco y de gusto dudoso inherente siempre a la frondosidad mitológica nos impide consentirnos en la obra, aislando así su sentido y dando al conjunto algo del regusto desagradable de esa originalidad que sólo gracias a una tímida y cuidadosa adaptación se diferencia con éxito en otras partes de la anormalidad psíquica.

La frondosidad mitológica, por fatigosa y de dudoso gusto que sea, tiene una ventaja: que el símbolo puede desenvolverse y desplegarse en ella. Aunque, ciertamente, por tan inconsciente modo, que el ingenio consciente del poeta no sabe arreglárselas con la expresión del sentido y ha de encauzar su esfuerzo al servicio de dicha mitológica frondosidad y de su plástico despliegue. La creación poética de Spitteler se diferencia tanto del *Fausto* como de *Zarathustra* en que en estos dos casos es mayor la participación consciente del poeta en el sentido del

símbolo, siendo, por lo tanto, reprimida en el *Fausto* la frondosidad mitológica y la frondosidad de pensamientos en *Zarathustra* en aras de la solución apetecida. Por eso, tanto *Fausto* como *Zarathüstra* son mucho más *bellos* que el *Prometeo* de Spitteler. En cambio, es éste *más verdadero* como trasunto, relativamente fiel, de los procesos verdaderos en el inconsciente colectivo. Lo mismo el *Fausto* que *Zarathustra se* revelan altamente útiles en la superación individual del problema de que se trata. En cambio, el *Prometeo* y el *Epimeteo* de Spitteler posibilitan un más general conocimiento del problema y de su fenomenología colectiva gracias a las frondosidades mitológicas favorecidas por todos los medios. Lo que la demostración de Spitteler hace ver en primer término de contenido religioso inconsciente es el *símbolo de la renovación de Dios*, que se trata luego extensamente en la *Primavera olímpica*. Este símbolo aparece íntimamente vinculado con el contraste de tipos y funciones y tiene evidentemente la significación de un intento de solución en forma de una renovación de la disposición general, lo que en el lenguaje del inconsciente se expresa como una renovación de Dios. La renovación de Dios es una corriente y primaría imagen que, por decirlo así, se encuentra en todas partes. Sólo me referiré a todo el complejo del Dios que muere y resucita y todas sus previas gradaciones, desde la carga de fetiches y churingas con energía mágica. La imagen expresa que la disposición se ha alterado, produciéndose una nueva tensión de energía, una posibilidad nueva de manifestación vital, una nueva fecundidad. Esta última analogía explica la conexión, abundantemente alegada, de la renovación de Dios con los fenómenos de las estaciones y de la vegetación. Naturalmente se inclina uno a inferir de estas analogías mitos de las estaciones, de la vegetación, astrales o lunares. Pero se olvida por completo que un mito,

como todo lo psíquico, no puede estar condicionado sólo por el suceso exterior. Lo psíquico aporta también sus propias condiciones íntimas, de modo que con el mismo derecho podría afirmarse que el mito es algo puramente psicológico y se sirve de los datos de los procesos meteorológicos o astronómicos simplemenie como material expresivo. La arbitrariedad y absurdidad de muchas míticas afirmaciones primitivas hacen aparecer con frecuencia esta versión aclaratoria más certera que ninguna otra.

La situación psicológica resultante de la renovación de Dios es una creciente disensión en los modos de aplicación de la energía psíquica, de la libido. Una de las mitades se encauza en el sentido del modo de aplicación prometeico y la otra en el sentido del modo de aplicación epimeteico. Naturalmente que estos contrastes no sólo constituyen un mutuo impedimento en la sociedad, sino en el individuo mismo. De donde el que lo óptimo vital se retire más y más de los extremos contrapuestos en busca de una situación intermedia que ha de ser necesariamente irracional e inconsciente, porque sólo los extremos son conscientes y racionales. Ahora bien, al tener la posición intermedia un carácter irracional como conjunción de antagonismos y al ser inconsciente aún, aparece proyectada como Dios mediador o Mesías. Para nuestras formas religiosas occidentales, primitivas en cuanto al conocimiento, aparece la nueva posibilidad vital como salvador o redentor, que en virtud de su amor o por paternal solicitud, nacidos de su propia decisión íntima, anula la disensión cuando y como le conviene, por motivos desconocidos para nosotros. La puerilidad de semejante concepción salta a los ojos. Hace milenios que el Oriente captó este proceso, estableciendo, consecuentemente una doctrina psicológica de salvación que sitúa el camino de redención al alcance del designio humano. Así, tanto la religión hindú

como la china y como el budismo vinculador de ambas esferas, tienen la idea de una *senda intermedia* redentora por virtud mágica y accesible por disposición consciente. La concepción védica busca la liberación de los dobles contrapuestos para llegar al camino de redención.

a) *Concepción brahmánica del problema de los antagonismos.* La expresión sánscrita para doble contrapuesto es *dvanda.* En otros casos significa también pareja (especialmente varón y hembra), disputa, duelo, duda, etc. Los dobles opuestos fueron hechos ya por el creador del mundo:

"Moreover, in order to distinguish actions, he separated merit from demerit, and he caused the creatures to be affected by the *pairs of opposites,* such as pain and pleasure." [1] El exégeta Kulluka menciona aun entre los dobles contrapuestos deseo y cólera, amor y odío, hambre y sed, apuro e ilusión, honor e infamia. "De modo constante ha de resentirse c ste mundo de los dobles contrapuestos." [2] Ahora bien, constituye una esencial tarea ética el no dejarse influir por los contrastes ('nirdvandva' = libre de los contrastes, incontaminado) y, antes bien, superarlos, porque el librarnos de ello nos conduce a la redención. Reproducimos a continuación una serie de testimonios documentales:

1. Del Libro de Manú:[3] "Cuando por la presencia de su sentimiento se hace indiferente hacia todos los objetos, alcanza la bienaventuranza eterna tanto en este mundo como después de la muerte. Quien por tal manera ha renunciado gradualmente a todos los vínculos y está libre de los dobles contrapuestos, reposa en Brahmán."

[1] *Manava —Dharmaçastra* I, 26. Sacred Books, 25.
[2] *Ramayana* II, 84, 20.
[3] *Manava —Dharmaçastra* VI, 80 y sig. l. c.

2. La conocida admonición de Krishna [1]: "Los Vedas establecen relación con las tres gimas [2]; mas tú, ¡oh Arjuna!, sé indiferente a ellas, indiferente a los contrastes (es decir, 'nirdvandva'), perseverante sin desmayo en tu denuedo."

3. En el Yogasutra de Patanjali se dice [3]: "Entonces (en el más hondo abismamiento, 'samahdi'), tiene lugar la inexpugnabilidad ante los contrastes." [4]

4. Del Sapiente [5]: "Allí mismo se desembaraza de las buenas y las malas obras, sus conocidos, amigos suyos, toman sus buenas obras y los que son enemigos suyos sus malas obras. Como el que va de prisa en un coche y mira las ruedas, así considera el día y la noche y así las buenas y las malas obras y todos los contrastes. Mas él, de buenas y de malas obras libre, en Brahmán sapiente, ingresa en el Brahman."

5. (Tiene vocación, está llamado al abismamiento) "quien supera cólera y avidez, el apego al mundo y el goce de los sentidos. Quien se libra de los contrastes, quien renuncia al sentimiento del yo (o al egoísmo) y quien está exento de esperanza". [6]

6. Pandu, que quiere hacerse eremita, dice: "Cubierto de polvo, viviendo al aire libre, quiero buscar habitación en la raíz de un árbol y renunciar a todo, al amor y al desamor, y admitir de igual modo el elogio y la censura, no abrigar esperanza, ni testimoniar veneración, libre de los contrastes ('nirdvandva') sin bolsa ni hacienda." [7]

[1] *Bhagavadgita*, II.

[2] Cualidades o factores o elementos constitutivos del mundo.

[3] DEUSSEN: *Allg. Gesch. d. Phil.* I, 3, pág. 511 y sigs.

[4] Es sabido que Yoga es un sistema de ejercicios para alcanzar un estajo de alta desvinculación.

[5] Kaushitaki — *Upanishad*, I. 4.

[6] Teiobindu — *Upanishad*, 3.

[7] *Mahabharata*, I, 119, 8 y sig.

7. "El que al vivir y al morir, en la dicha y en la desgracia, al ganar y al perder, en el amor y en el odio permanece igual a sí mismo, ése será redimido. Quien a nada aspira y nada desprecia, quien está libre de los contrastes ("nirdvandva"), aquel cuya alma desconoce las pasiones, ha alcanzado la redención perfecta.

"El que no hace justicia ni injusticia y renuncia al tesoro de (buenas y malas) obras acumulado desde existencias anteriores: aquel cuya alma se tranquiliza cuando desaparecen los elementos físicos, el que se mantiene libre de los contrastes será redimido." [1]

8. "Mil años enteros he disfrutado de las cosas de los sentidos y aún se despierta, siempre de nuevo, el apetito. Por eso quiero renunciar a ellos y orientar hacia Brahma mi espíritu, indiferente a los contrastes (nirdvandva"), quiero vagar por la selva." [2]

9. "Por el respeto a todos los seres, por la conducta ascética, por el dominio de sí mismo y la ausencia de deseos, por los votos y la vida intachable, por el resistir a los contrastes se hará al hombre partícipe de la delicia del Brahma exento de cualidades. [3]

10. "El que está libre de arrogancia y de ceguera y ha superado el defecto de tener apego a alguna cosa, el que permanece fiel al supremo Atman, aquel cuyos deseos se han apagado, que no está contaminado por los contrastes de placer y dolor, todos aquellos libres de ceguera, alcanzan los imperecederos lugares." [4]

[1] *Mahabharata*, XIV, 19, 4 y sigs.

[2] *Bhagavata* — Purana IX, 19, 15 y sig. "Después de haber abolido el no callar y el silencio se convertirá en un Brahmana." Bridhadaranyaka — *Up.* 3, 5.

3 *Bhagavata* — Purana IV, 22, 24.

[4] *Garuda* — Purana XVI, 110.

Como se infiere de estas citas [1], son en primer término los contrastes exteriores, como frío y calor, aquellos a los que ha de negarse la participación psíquica, pero luego también a las extremas oscilaciones afectivas como amor y odio, etc. Las oscilaciones afectivas acompañan naturalmente por modo constante a todo contraste psíquico, así como, naturalmente también, a toda concepción antagónica en el aspecto moral y en otros aspectos. La experiencia nos dice que estos afectos son tanto mayores cuanto más en contacto entra el momento excitante con la totalidad del individuo. Es, por lo tanto, claro, el designio de la tendencia hindú. Persigue cabalmente Ya liberación de los contrastes de la naturaleza humana en demanda de una nueva vida en Brahmán, estado de redención y Dios al mismo tiempo. Brahmán ha de significar, pues, la conjunción irracional de los contrastes y con ello su superación definitiva. Si bien los contrastes de Brahmán proceden, como fundamento y creador del mundo, esos mismos contrastes han de anularse en él si ha de significar al mismo tiempo el estado de redención. He aquí algunos testimonios:

1. "Brahmán es *sat* y no *sat*, lo que es y lo que no es, *satyam* y *asatyam*, la realidad y la irrealidad." [2]

"En verdad que hay dos formas de Brahmán, a saber: lo informado y lo amorfo, lo inmortal y lo mortal, lo estático y lo dinámico, lo que es y lo allende el ser." [3]

3. "El Dios, el creador de todas las cosas, el gran

[1] Citas para mí, en parte, inaccesibles (Nos. 193, 201-205), que he de agradecer a la bondadosa ayuda del especialista en sánscrito, doctor Abegg, de Zurich.

[2] DEUSSEN: *Allg. Gesch. d. Phil.* 1, 2, pág. 117.

[3] Brihadaranyaka — *Upanishad,* 2, 3. (Traducción inglesa: "the material and the immaterial, the mortal and the immortal, the solid and the fluid, 'Suit' [being, definite] and 'Aya' [that, indefinite]; Sacred Books", 15.)

Yo, que tiene su sede perenne en el corazón de los hombres, es percibido por el corazón, por el alma y por la mente. El que lo sabe alcanza la eternidad. Cuando la luz se extingue no hay día ni noche, ni ser ni no ser." [1]

4. "Ambos están latentes en el eterno, infinitamente alto Brahmán, *saber y no saber.* Perecedero es el no saber, eterno el saber, mas quien como señor impera sobre ambos es otro." [2]

5. "El yo, más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande, se oculta en el corazón de esta criatura El hombre libre de apetitos y de preocupaciones ve la majestad del yo por la gracia del Creador. Aunque está quieto, peregrina en la lejanía; aunque yace tranquilo, a todas partes va. ¿Quién si no yo mismo es capaz de reconocer a este Dios que regocija y no regocija?" [3]

6. "*Uno*... sin movimiento y rápido como el [pensamiento, no obstante...
Inalcanzable en su carro por los dioses...
Quieto pasa a todos los corredores...
Le entrelazaron ya el agua primera y el dios del [viento.
Descansa y no tiene descanso,
lejos está y tan cereal sin embargo.
Está en la intimidad de todo.
Y no obstante fuera de todo." *

[1] Svetasvatara — *Upanishad*, 4, 17 *y* sig.

[2] Svetasvatara — *Upanishad*, 5, 1 (DEUSSEN). Versión inglesa (Sacred Books 15): "In the imperishable and infinite highest Brahmán, wherein the two, knowledge and ignorance are hidden, the one, ignorance perishes, the other, knowledge, is immortal; but he, who controls both, knowledge and ignorance, is another."

[3] DEUSSEN traduce aquí: "Está quieto y peregrino, no obstante, en la lejanía, yace y ambula por doquier. ¿Quién, fuera de mí, entiende este ir y venir ondulante del Dios?" Kâtha — *Upanishad* 1, 2, 20 y sig.

[4] Iça-*Upanishad*, 4-5 (DEUSSEN).

7. Tero así como allá arriba, en el espacio, un halcón o una águila, después de su vuelo, cansado pliega sus alas y desciende para aselarse, así se precipita el espíritu en ese estado en que, adormido, no tiene apetitos ya ni sueña visiones.

"Esta es su verdadera forma, libre de anhelos, de calamidades y de temores. Pues así como quien en los brazos de una mujer amada no tiene conciencia de lo que es dentro ni de lo que es fuera, así el espíritu, en los brazos del yo cognoscitivo (el Brahman), no tiene conciencia de lo que es fuera ni de lo que es dentro. (Anulación del contraste sujeto-objeto.)

'Un océano es este segundo libre de dualidad. Este es el mundo de Brahmán, ¡oh, rey! Así lo enseñaba Yajnavolkya. Esta es su meta suprema este su máximo triunfo, este su mundo más alto y su delicia suma."[1]

8 "Lo que está en movimiento y está quieto, sin [embargo,
Lo que respira y no respira, lo que cierra los ojos.
Eso soporta la tierra toda omniforme
Y lo conexo se convierte en unidad."[2]

Estas citas demuestran que Brahmán es la conjunción y anulación de los contrastes y está al mismo tiempo, como magnitud irracional[3], por encima de ellos. Es un ser divino y al mismo tiempo el yo (ciertamente en menor medida con el concepto afín del Atman) y un determinado estado psicológico que se caracteriza por su aislamiento de las oscilaciones afectivas. Como el sufrimiento es un afecto, la liberación de los afectos supone la redención. La liberación de las oscilaciones de los afectos, es decir, de la tensión de los antagonismos, equivale al camino de redención, que conduce gradualmente

[1] Brihadaranyaka — *Upanishad*, 4, 3.
[2] *Atharvaveda*, 10, 8, II (DEUSSEN).
[3] Por eso es por completo incognoscible e incomprensible.

al estado Brahmán. Brahmán, por lo tanto, es también en cierto sentido, no sólo un estado sino también un proceso, una "duración creadora". No es, pues, sorprendente que su concepto haya sido expresado en los Upanishads con todos los símbolos que he señalado yo como símbolos de la libido.[1] He aquí los testimonios oportunos:

b) *Sobre ¡a concepción brahmánica del símbolo de conjunción.*

1. "Cuando se dice: Brahmán nació en Oriente primero, es que Brahmán nace día tras día en el Oriente como ese sol." [2]

2. "Ese hombre que está en el sol es Parameshtin, Brahmán, Atman." [3]

3. "Ese hombre que muestran en el sol, es Indra, es Prajapati, es Brahman." [4]

4. "Él Brahmán es una luz semejante al sol." [5]

5. "Lo que es este Brahmán es precisamente lo que arde igual que una ascua como disco de ese sol." [6]

6. "Brahmán *nació primero* en *Oriente*;
Cubre el horizonte con su brillo, el propicio;
las formas de este mundo, las ínfimas, las supremas,
él las muestra, cuna de lo que es y de lo que no es.
Padre de lo rutilante, *generador* de tesoros.
Se difundió por el espacio, omniforme.
A él celebran con cantos de alabanza *a lo joven*
Que es Brahman y que por el Brahman (oración) se [hace crecer.
El Brahmán ha creado a las deidades, Brahmán ha [creado el mundo." [7]

[1] Jung: *Wand.* o. *Symb. der Lib.* Leipzig y Viena, 1912.
2 *Zatap. Brahm.* 14, 1, 3, 3 (DEUSSEN).
3 *Taitt. Ar.* 10, 63, 15 (DEUSSEN).
* *Zankh. Br.* 8, 3 (DEUSSEN).
[5] *Vaj. Samh.* 23, 48 (DEUSSEN).
β *Zatap. Br.* 8, 5, 3, 7 (DEUSSEN).
[7] *Taitt. Br. 2, 8, 8, 8 y* sigs. (DEUSSEN).

He puesto de relieve, subrayándolos, determinados pasajes especialmente característicos, de los que se desprende que Brahmán no sólo es lo creador, sino lo creado también, lo que siempre de nuevo adviene. El sobrenombre "el propicio" (vena), que aquí se le da al sol, se le da en otros pasajes al *vidente* favorecido por la divina luz, que a semejanza del Brahman-sol transforma también el espíritu del vidente "en contemplación de la tierra y del cielo, de Brahman".[1] Esta intima relación, incluso identidad, de la divina esencia con el yo (Atman) del hombre, debía ser algo generalmente conocido. He aquí un ejemplo tomado del *Atharvaveda*:

"El discípulo del Brahmán va animando ambos mundos.
En él están unánimes los dioses todos.
Sostiene y soporta la tierra y el cielo
sacia con su tapas - al mismo maestro.
Al discípulo del Brahmán se acercan, para visitarle,
padres y dioses, uno a uno y en multitud;
y a todos los dioses sacia él con su tapas."

El discípulo del Brahmán es él mismo una encarnación del Brahmán, de donde se desprende indiscutiblemente la identidad entre la esencia de Brahmán y un determinado estado psicológico.

7. "Impulsado por los dioses luce allá insup'erado, [el *sol*:
dé él adivino la energía de Brahmán, el sumo [Brahman,
los dioses todos y lo que les hace inmortales.
El discípulo de Brahmán es sede del Brahmán [refulgente.
A él están los dioses todos enlazados." [3]

[1] *Atharvaveda*, *2*, 1, *4*, 1, 11, 5.
[2] Ejercicio, autoencovada. Véase JUNG: *Wand. und Symb. d. Libido.*
* *Atharvaveda* 11, 5, 23 y sig. (DEUSSEN).
"Y esa plegaria del cantor, que de sí misma se despliega."

8. Brahmán es también "prana" = aliento vital y principio vital cósmico y es también "vayu" = viento, considerado en el Brihadaranyaka — Upanishad (3,7), como principio vital cósmico y psíquico.[1]

9. "El que es éste (Brahman) en el hombre y el que es éste (Brahman) en el sol, ambos son uno."[2]

10. (Plegaria de un moribundo): "El semblante del verdadero (del Brahmán) está cubierto por un áureo disco. Ábrele, oh Pushan (Savitri, sol) para que podamos ver el semblante del verdadero, oh Pushan, vidente único, Yama Surya (sol), hijo de Prajapati, extiéndele tus rayos y recógelos. La luz, que es tu más bella forma, yo la veo. Yo soy lo que él es (es decir, el hombre que está en el sol)."[3]

11. "Y esta luz que alumbra sobre este cielo, mas alta que toda cosa, en el mundo supremo, sobre el que no hay ya más mundos, es la misma luz que está en e! interior del hombre. De que es así tenemos la prueba evidente de percibir por contacto el calor aquí y el cuerpo."[4]

12. "Como un grano de arroz, o como un grano de cebada, o como un grano de mijo, o como el germen de un grano de mijo, así es este espíritu en mi yo íntimo, áureo como una llama sin humo. Y es más grande que el cielo, más grande que el espacio, más grande que esta tierra, más grande que todos los seres. Es el alma de la vida, es mi alma; a él, a esta alma me entrego en mi adiós."[5]

13. Brahmán es concebido (*Atharvaveda*, 10, 2) como principio vital, como vital energía creadora de todos los órganos y sus correspondientes instintos.

"¿Quién es el que enhebra el hilo de la generación y pone la simiente y quién acumula en ella las

[1] Deussen: *Allg. Gesch. d. Phil.* 1, 2, pág. 93 y sigs.
[2] *Taitt. Up.* 2, 3, 5 (F. Max Muller).
3 *Brihadar-Up.* 5, 15, 1 y sigs. (F. Max Muller).
* *Khandogya-Up.* 3, 13, 7 y sig (F. Max Muller).
[5] *Zatap. Brahm.* 10, 6, 3 (Deussen).

fuerzas del espíritu y da a éste voz y expresión?"

También el *poder* procede de Brahmán en el hombre. De todos estos testimonios, cuvo número podría multiplicarse, se desprende inequívocamente que el concepto Brahmán, en virtud de todos sus atributos y símbolos, coincide con la idea de esa magnitud dinámica o creadora que yo he denominado "libido". La palabra "Brahmán" significa: oración, conjuro, verbo divino, sabiduría divina (veda), divina peregrinación, el absoluto y el sacro estado (de los brahmanes). Deussen pone de relieve como especialmente característico el significado de oración.[1] Brahmán se deriva de barh, farcire, "el henchimiento"[2], es decir, la "oración" concebida como "la voluntad del hombre ascendente en demanda de lo santo y divino".

Esta derivación alude a un cierto estado psicológico, cabalmente a una concentración de libido que en virtud de inervaciones rebosantes da lugar a un estado general de tensión vinculado a ¡a sensación de henchimiento. De donde el que en el lenguaje vulgar al referirse a un estado semejante suelan hacerse imágenes alusivas a desbordamiento, a no poder aguantarse, a reventar, etc. El procedimiento hindú procura suscitar este estado de estancamiento o acumulación de libido metódicamente haciendo refluir la atención (la libido) de los objetos y de los estados psíquicos, de los "contrastes". La escisión de la percepción sensible y la extinción del contenido de la conciencia conduce violentamente a un rebosamiento de la conciencia misma en general (exactamente lo mismo que en la hipnosis) y vivifica así los contenidos del inconsciente, es decir, las imágenes primarias, que por su universalidad y

[1] *Allg. Gesch. d. Phil.* I, 1. pág. 240 y sig.

[2] En pro de esta versión puede aducirse el nexo Brahman-prana-Mataricvan (el que se hinche en la madre) *Atharvaveda* II, 4, 15.

por su edad ilimitada tienen carácter cósmico y sobrehumano. Por tal manera se inmiscuyen todos esos símiles de sol, fuego, llama, viento, aliento, etc., que desde siempre han sido símbolos de la fuerza generadora, creadora y dinámica del mundo. Como me he ocupado extensamente de todos estos símbolos de la libido en una investigación especial [1], puedo ahorrarme aquí repeticiones. La idea de un principio universal creador es una proyección de la percepción del ser vivo en el hombre mismo. Conviene concebir este ser abstractamente como *energía* para salir al paso de toda falsa interpretación vitalista. Es verdad que, por otra parte, también ha de rechazarse estrictamente la hipótesis del concepto de energía que se permite la moderna energética. Con el concepto de energía está dado el concepto de contraste al requerir una afluencia energética necesariamente la existencia de un contraste, es decir, de dos estados distintos, sin lo que una afluencia no puede cabalmente tener lugar. Todo fenómeno energético (en realidad no hay fenómeno que no lo sea) pone de manifiesto principio y término, arriba y abajo, caliente y frío, antes y después, origen y fin, etc., es decir, los dobles contrapuestos. La inseparabilidad del concepto de contraste es inherente también al concepto de la libido. Los símbolos de la libido de naturaleza mitológica o especulativa están, por lo tanto, o representados directamente por contrastes o se descomponen en modo muy inmediato en contrastes. Ha tiempo ya que me he referido a esta íntima escisión de la libido, habiendo este criterio mío suscitado oposición, sin razón a mi parecer, pues la asociación inmediata de un símbolo de la libido con el concepto en contraste me da la razón a mí. Esta misma asociación la encontramos también en el concepto o símbolo de Brahmán. De

[1] JUNG: *Wandlungen und Symbole der Libido.*

modo curiosísimo encontramos la forma Brahmán como plegaria y al mismo tiempo como fuerza creadora precósmica, resuelta ésta en los contrastes de sexo, en un himno del *Rigveda*[1]:

"Y esta plegaria del cantor, que de si misma se despliega,
advino una vaca, que era antes del mundo.
En este seno de Dios, convivientes,
pupilos de la misma grey son los dioses.
¿Qué fue de la madera y qué del árbol
en que tallaron los ciclos y la tierra,
de la vejez libres ambos y auxiliadores eternos
cuando mueren los días y antes de las auroras?
Tan grande como él ya nada existe
Él es el toro que sostiene los cielos y la tierra
como una piel encincha el tamiz de las nubes,
señor él, cuando como Surya va en su carro, uncidos los [overos.
Como rayo del sol irradia sobre la tierra vasta,
muge en la entraña de los seres, como el *viento* en la niebla,
cuando vaga como *Mitra y* Venina,
y reparte *fulgor de ascuas* él, como en el bosque *Agni.*
Cuando, hostigada, la vaca le parió,
creó lo que *se mueve y libremente pace y no se mueve.*
El hijo fue parido más viejo que los padres. . ."

En forma distinta encontramos expresada la naturaleza de contraste vinculada al creador del mundo en el *Catapatha-brahmanam* 2, 2, 4: "Prajapati[2] estaba en un principio solo en este mundo y consideró ¿cómo puedo reproducirme? Se esforzó, se ejercitó en el tapas.[3] Y he aquí que de su boca creó a Agni (el fuego) porque le creó de su boca.[4] Por eso

[1] *Rigveda*, 10, 31, 6 (DEUSSEN).

[2] Principio creador cósmico: libido. *Taitt. Sahmh.* 5, 5, 2, 1: "Trascendió de amor a las criaturas después de haberlas creado."

[3] Autoencovada, ascesis, introversión.

[4] La creación del fuego en la boca tiene una curiosa relación con el lenguaje. Véase JUNG: *Psychology of the Unconscious.*

es Agni devorador de alimentos. —Prajapati consideró: Como devorador de alimentos he creado este Agni de mí mismo. Mas aquí *fuera de* mí mismo nada *hay* que pueda comer, pues entonces la tierra estaba rasa por completo. No había hierbas, ni árboles. Esto tenía en su pensamiento. *Entonces se volvió contra él Agni con las fauces abiertas.* —Y he aquí que su propia magnitud le habló de esta manera: *¡sacrifica!* Y Prajapati reconoció *y* se dijo: Mi propia magnitud me ha hablado. Y sacrificó... Entonces ascendió el que allá resplandece (el sol). Entonces se levantó el que aquí purifica (el viento). Así, sacrificando, se reprodujo Prajapati y al mismo tiempo se salvó de Ja muerte, que como Agni quería devorarle..."

El sacrificio supone siempre la renuncia a una parte valiosa, de donde el que al ofkiante se le amenace con ser devorado. Es decir: no tiene lugar una transformación en lo contrapuesto, sino una conjunción y conciliación, de la que al punto surge una nueva forma de libido o nueva forma vital, sale el sol y se levanta el viento. En otro pasaje del *Çatapatha-brahmanam* se dice que una mitad de Prajapati es inmortal y la otra mortal.[1]

De parecido modo a como Prajapati creadoramente se divide en toro y vaca, se divide también en los dos principios *manas* (entendimiento) y *vac* (verbo). "Prajapati estaba en el mundo solo, *vac* era su yo, *vac* era su segundo (su "alter ego"). Y consideró: Quiero hacer creador a este *vac,* que salga y trascienda el espac.o. Hizo entonces crear a *vac* y éste fue y llenó el espacio."[2] El especial interés de este pasaje reside en el hecho de que el verbo sea considerado aquí como un creador movimiento de extraversión de la libido, como diástole en el sentido

[1] Véase el motivo de los dioscuros en JUNG: *Wandl u. Symb. d. Libido.*

[2] DEUSSEN: *Gesch. d. Phil.,* I, 1, pág. 206, *Pancav. Br.* 20, 14, 12.

goethiano. Encontramos un paralelismo en el pasaje siguiente: "Prajapati estaba en verdad en este mundo, su segundo era *vac*. Se le ayuntó. De su gravidez nacieron estas criaturas y *vac* retornó a Prajapati."[1] En *Çatap*, *Br.* 1, 4, 5, 8, se decide la cuestión de la primacía entre *manas y vac*: "Sucedió una vez que el entendimiento y el verbo se disputaron la primacía. El entendimiento habló de esta manera: 'Soy mejor que tú, pues nada hablas que no haya conocido yo antes...' Y el verbo habló de esta manera: 'Soy mejor que tú, pues proclamo y difundo lo por ti conocido.' Para que decidiera la cuestión acudieron a Prajapati. Prajapati coincidió con el entendimiento y habló así: 'Ciertamente, es el entendimiento mejor que tú, pues lo que el entendimiento hace tú lo imitas y sigues sus huellas. Mas el peor suele imitar lo que el mejor hace.'" (Deussen.)

Estos pasajes demuestran que el creador del mundo puede dividirse también en *manas y vac*, ambos en contraste. Ambos principios, como Deussen hace notar, permanecen por de pronto en Prajapati, creador del mundo, como del siguiente pasaje se infiere: "Prajapati apetecía: quiero ser mucho, quiero reproducirme." Y meditó en silencio en su *manas*. Lo que en *manas* era se metamorfoseó en Bribat.[2] Entonces consideró: Esto yace en mí como fruto de mis entrañas, quiero parirlo por medio de *vac*. Y creó a *vac*...", etc.[3]

Este pasaje pone de manifiesto ambos principios en su naturaleza de funciones psicológicas, *manas* como introversión de la libido con generación de un producto íntimo y *vac* como función de enajenación, de extraversión. Con este preámbulo podremos comprender perfectamente otro pasaje[4] referente a Brah-

[1] WEBER: *Ind. Stud.* 9, 477.
[2] Nombre de un saman: canto.
[3] DEUSSEN: I, s. 1. 203. (*Pancav.* Br. 7, 6.)
[4] *Catap.* *Br.* 11, 2, 3 (DEUSSEN).

man: "Ingresado en la mitad de allende (del mundo), consideró: ¿cómo puedo alcanzar estos mundos y penetrar en ellos? *Y alcanzo estos mundos y entró en ellos por ambos, por la forma y por el nombre. —Estos das son los dos grandes monstruos del Brahmán. Quien conoce estos dos grandes monstruos del* Brahman se *convierte él mismo en gran monstruo. Estas dos son las dos grandes apariciones del Brahman."*

Poco después se considera a la "forma" como *manas ("manas* es la forma, pues por el *manas* se sabe que ésta es forma") y al "nombre" como tac ("pues por medio de *vac* se hace el nombre"). Los dos "monstruos" del Brahmán aparecen, pues, como dos funciones psíquicas por medio de las cuales el Brahmán "alcanza y entra" en dos mundos, con lo que e\identemente es "relación" lo que quiere expresarse. Por medio de *manas* es "aprehendida" o "admitida", la forma de las cosas; con *vac* se dice, por extraversión, el nombre de Jas cosas. Ambos son relaciones y adaptaciones o asimilaciones de las cosas. Ambos monstruos se imaginan también evidentemente personificados, a lo que también alude el otro nombre "aparición" = *yaksha,* que viene a ser tanto como demonio o ser sobrehumano. La personificación supone siempre psicológicamente una relativa independencia (autonomía del contenido personificado, es decir, una relativa disensión dentro de la jerarquía psíquica. Semejantes contenidos no obedecen a la reproducción arbitraria, sino que se reproducen a sí mismos espontáneamente o se hurtan a la conciencia del mismo modo.[1] Semejante disensión se produce, por ejemplo, cuando existe una incompatibilidad entre el yo y un complejo determinado. Es sabido que esta disensión se observa con mucha frecuencia entre el yo y el complejo sexual. Pero también otros complejos pueden escindirse como,

[1] Ver JUNG: *Uber die Psych. der Dem. praecox.* Halle, 1907.